

1-1-1978

Del humanismo de la edad media al humanismo de Teilhard de Chardin

Blas Blanco
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Blanco, B. (1978). Del humanismo de la edad media al humanismo de Teilhard de Chardin. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/164

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

78
384
2

UNIVERSIDAD SOCIAL CATOLICA LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DEL HUMANISMO DE LA EDAD MEDIA AL HUMANISMO DE TEILHARD DE CHARDIN

Dirección: Hmo.Dr. Martín Carlos

Alumno: Blas Blanco T.

Monografía presentada para la obtención
del Grado de Licenciatura en la Carrera
de Filosofía y Letras.

Bogotá, D.E. Noviembre de 1.978

"Ni la Universidad ni el Jurado de
Grado serán responsables de las
ideas expuestas por el graduado".

(Reglamento estudiantil Art.93)

I N D I C E

INTRODUCCION

	PAG.
1. EL HUMANISMO DEL HOMBRE MEDIEVAL	
1.1 El Hombre	1
1.2 El Dios de la Edad Media	4
1.3 El mundo del hombre medieval	7
1.4 Iglesia e Imperio	8
1.5 El sentido del saber para el hombre de la Edad Media ..	11
1.6 Concepto del tiempo y de la historia	13
2. EL UNIVERSO PERSONAL EN TRANSICION ENTRE LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO	
2.1 El drama del movimiento	15
2.2 El Nominalismo	16
2.3 El nacimiento de la Burguesía	18
2.4 El aporte greco-árabe y la nueva visión de la naturaleza ...	20
2.5 Las Universidades	21
2.6 Otra visión de la naturaleza	23
2.7 Razón y Fe	24
3. EL UNIVERSO PERSONAL EN EL RENACIMIENTO	
3.1 Naturalistas	29
3.1.1 El hombre frente al mundo: Pico della Mirandola y Ficino	29
3.1.2 Paracelso:	
1. La realidad humana	32
2. El sentido del tiempo	33
3. El sentido de la acción	35
3.2 Humanistas	37
3.2.1 El hombre del mundo y en el mundo:Pomponazzi	37
3.2.2 El hombre en el mundo y frente al mundo:Bovilo	40
3.3 Montaigne	43

4. EL UNIVERSO PERSONAL EN LA EDAD MODERNA	PAG.
4.1 Visión antropológica de Descartes	48
4.2 El hombre como razón autónoma; Espinosa	51
4.3 La mónada humana; Leibniz	53
5. EL HUMANISMO DE LA ILUSTRACION	
5.1 El Dios de los Ilustrados	59
5.2 Antropología de la Ilustración	60
6. VISION POSITIVISTA DEL HOMBRE	
6.1 Interpretación sociológica del hombre; Comte	67
6.2 Interpretación del hombre en el Positivismo evolucionista; Spencer	70
7. EL DESARROLLO DEL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA	
7.1 Interpretación naturalista del hombre; Haeckel	72
7.2 Interpretación espiritualista del hombre	76
7.2.1 M.H. Fichte	77
7.2.2 Maine de Biran	78
7.2.3 Cosmovisión y antropología en Lotze	80
8. INTERPRETACION RACIONALISTA DEL HOMBRE; KANT	
1. Punto de partida	83
2. Lo que yo puedo saber de mí mismo	86
3. El hombre moral	90
4. El hombre religioso	94
9. INTERPRETACION ATEA DEL HOMBRE	
9.1 El humanismo en Feuerbach	
1. Punto de partida; El hombre dividido	98
2. La búsqueda de una nueva antropología	101
3. La comunidad como Dios en la tierra	106
9.2 El humanismo en Marx	
1. Punto de partida	108

2. Humanismo y naturalismo	111
3. El trabajo deshumanizado	115
4. Hacia un nuevo humanismo	117
9.3 Concepción antropológica de Nietzsche	
1. El hombre esclavo	120
2. La vida	122
3. Transmutación de valores	124
4. El Superhombre	127
10. La crisis de principios del siglo XX y dos intentos de solución	
10.1 Max Scheler: El Puesto del Hombre en el Cosmos	
1. Punto de partida	132
2. El hombre como provincia de la vida	133
3. La característica fundamental de lo humano	135
4. El hombre como ser metafísico y como ser religioso	138
10.2 El Universo Personal en Teilhard de Chardin	
1. Planteamiento del problema	
1.1 La controversia entre pensadores	140
1.2 El hombre relegado de la ciencia	140
2. Punto de partida	142
2.1 Un nuevo planteamiento del problema	142
2.2 La significación de la persona	143
3. El hilo de Ariadna	144
4. El hombre entró sin ruido... ..	147
5. Las direcciones del porvenir	150
6. Las fuerzas de personalización	152
6.1 El sentido sexual	153
6.2 El sentido humano	155
6.3 El sentido cósmico	156
BIBLIOGRAFIA	158
CONCLUSION	

INTRODUCCION

Quiero conocer un poco más al hombre. Este ha sido el motivo que me ha llevado a elegir el tema de los humanismos. Estoy de acuerdo con Scheler en señalar que todos los demás problemas se reducen al problema antropológico.

Soy profesor y el sentido de mi vida es la enseñanza, y concretamente la enseñanza sobre lo humano. Me gusta enseñar sobre el hombre. Pero más aún me apasiona buscarle sentido a la vida. Por eso, en el fondo, mi trabajo no pretende otra cosa que preguntar a los espíritus más ricos de la historia sobre el hombre. He querido hablar con ellos, oír sus pensamientos y sus sentimientos; y todo con la intención de encontrar en sus respuestas una palabra, una idea que le dé sentido a mi vida. Así, pues, no es solamente el hombre lo problemático. Como San Agustín dijo: *mihi questio factus sum*; yo también soy lo problemático. El sujeto está unido al objeto en la cuestión antropológica, y cualquier solución o respuesta que se le dé los abarca a ambos.

Buscar en la historia sobre el hombre es vivir la respuesta de cada momento, identificarse con la imagen que cada época ha presentado del hombre, compartir sus aciertos y sus errores. Preguntarle a la historia sobre el hombre es pensarse, contemplarse unas veces dentro del ambiente solitario y oscuro de una catedral románica, otras en la luminosidad de una catedral gótica; ahora en el tumulto revolucionario de la Ilustración, después como emergiendo del seno fecundo de la madre naturaleza.

Por eso, el tema de los humanismos es el tema de la vida. Responder por el hombre es responder por la vida, por el sentido de la vida que es el sentido de la historia. Responder por el hombre es responder por el sentido de la propia vida y de la propia historia.

1. EL HUMANISMO DEL HOMBRE MEDIEVAL

1.1 EL HOMBRE.

Entre los valores y conquistas que la concepción filosófica-teológica de San Agustín aporta al pensamiento de la Edad Media está el de personalidad: el hombre es un pecador, apartado del orden de la naturaleza, pero, a pesar de su miseria, es persona; su drama es el de una persona, la redención es de una persona, el que se enfrenta, vuelve la espalda o dialoga con Dios es una persona. La Edad Media se abre con el sentido de personalidad como participación e imagen de Dios en su Trinidad.

Esta herencia del agustinismo en el humanismo medieval nos la describe Maritain así:

"Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; y hay que añadir que esta noción de persona es, por decirlo así, de raíz cristiana; noción destacada y precisada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial, y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside; la solicita, pero jamás la fuerza.

En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el

pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido por el demonio, que le hiere de concupiscencia; por Dios, que le hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en su naturaleza. Por otra parte, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve, y para llegar a la vida misma de Dios; está traspasado por las solicitudes de la gracia actual, y, si no opone a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez" (1)

Fa en los primeros pensadores medievales este sentimiento de destierro y de desdicha por una parte, y de afán y de anhelo por el más allá, por la Patria Celestial, por otra, toma unas características exaltadas y angustiosas que manifiestan toda la situación desgarrada de la vida humana.

San Anselmo, vivamente influenciado de la concepción agustiniana, expone el destierro y el anhelo del hombre así:

" Nunca te he visto Dios mío, no he conocido tu faz. ¿Qué hará, altísimo Señor, qué hará este lejano desterrado muyo? ¿Qué hará tu siervo, ansioso de tu amor, y arrojado lejos de tu faz? anhela verte y tu faz dista demasiado de él. Desea llegar a tí, y tu morada es inaccesible. Apetece hallarte y desconoce tu lugar...

Oh, desdichada suerte del hombre, cuando perdió aquello para lo

que fué hecho... Desgraciados, de dónde fuimos expulsados. Desde donde nos precipitamos, a dónde hemos caído. De la Patria al destierro, de la visión de Dios a nuestra ceguera. Del gozo de la inmortalidad a la amargura y al horror de la muerte. Triste mudanza. De cuanto bien a cuanto mal. Grave daño, grave dolor, grave todo". (2).

La antropología medieval tiene una actitud estrictamente religiosa. El conocimiento del hombre, de su origen, de su destino, de su caída y de su levantada viene referido al conocimiento de Dios, y todos sus esfuerzos, lucha y decisiones hay que verlas a la luz de la fe.

" Hombre de Dios no tiembles, por despojarte de aquel hombre que es de tierra, de aquel que te rebaja hasta la tierra, e intenta hacerte bajar hasta los infiernos. Ese es el que inquieta, el que agobia, el que ataca. ¿Qué te importan los despojos terrenales a tí, que has de ir al cielo y has de vestir luego la túnica de la gloria?... El hombre de Dios no volverá a Dios si el que es de la tierra y es tierra no va a la tierra. Pues estos dos hombres se oponen mutuamente, y no habrá paz hasta que se separen uno de otro; y si hubiera paz, no será la paz de Dios, no será la paz con el Señor". (3)

Este "despojamiento" de que habla San Bernardo, este "soportar con paciencia la desnudez", pone de manifiesto que también para el humanismo medieval la vida en la tierra es lucha. La oposición entre el hombre de Dios y el hombre de la tierra señala los dos imperios, las dos fuerzas que se disputan la posesión del hombre, a la vez son dos opciones que exigen continuamente del hombre una actitud. El hombre de la tierra "quiere hacerlo bajar hasta los infiernos. Y es el que

inquieta, agobia, ataca; el del cielo lo invita al gozo, a la paz. En esta encrucijada el hombre se encuentra con su libertad, que lo hace capaz de elegir y en su elección se va haciendo su propio destino.

Estos dos mundos opuestos constituyen su realidad humana; así el hombre medieval es un ser trágico por constitución, su herida es constitucional; el hombre es una libertad en una naturaleza herida a muerte; como en San Agustín, si el hombre quiere levantarse, curarse, la salvación tiene que venirle de fuera, aunque el de fuera -Dios- sea más íntimo al hombre que lo que es el hombre para sí mismo. (4)

Sobre esta conciencia que el hombre tiene de sí mismo, de su situación en la tierra y de su destino eterno, formulará sus relaciones con el mundo y con Dios y estructurará su vida cultural, económica y social.

1.2 EL DIOS DE LA EDAD MEDIA

El Dios con que se encuentra el hombre de la Edad Media abarca dos dimensiones y ambas tienen un significado para él. Por una parte, está el Dios que vive en el cielo y llena la tierra, que es objeto de la metafísica y que por libre voluntad, sin tener necesidad de él, lo ha creado de la nada. Para el hombre de la Edad Media este Dios es su Creador y el Creador del mundo en que vive, está rodeado de misterio y de poder, posee la última palabra sobre la salvación o la condenación y tiene en sus manos los destinos de todos los hombres y de todos los astros, las llaves de la vida y de la muerte.

Pero además de este mundo físico, Dios habita en otro mundo situado en el corazón del hombre donde su presencia está revestida de otras

características.

"También este lugar íntimo de Dios es inimaginable, y ello aparece con claridad cuando el espíritu penetra hasta el núcleo de este pensamiento, es decir, hasta las fronteras de la "finitud interior". Dicha finitud es en sí tan impensable como la finitud de la extensión o de la altura; pero, una vez afirmada, como lo hace la imagen medieval del mundo, exige del espíritu que éste piense también en aquello que está situado "al otro lado", es decir, hacia el interior: algo que no es nada y que, sin embargo, es algo: el paso al interior del mundo, es decir, a la inmanencia. También aquí "habita" Dios. En el Empíreo, Dios obra según los cánones de la Soberanía; en el fondo de las almas sigue las normas de la intimidad: Uno y otro son lugares de arrobamiento y éxtasis, que rebasan los polos de la existencia, tanto hacia el interior, como hacia la altura". (5)

Aunque todo el mundo es imagen de Dios y manifiesta su sabiduría y grandeza, es en este íntimo donde se realiza el encuentro entre Dios y el hombre de una manera más personal. Aquí es donde se da el diálogo, la aceptación de la gracia o su rechazo. De nuevo, siguiendo la corriente agustiniana, el drama se realiza en el corazón humano, quedando el mundo ahora también como el campo de batalla, pero sin que pueda aportar nada que pueda servirle al hombre para solucionar su problema.

Habría que esperar al espíritu delicado y fino de San Francisco para que descubra en la naturaleza un motivo vital de salvación.

Dios entonces es el que está en el más acá íntimo, desde donde obra

para llevar al hombre hasta el más allá. En este acá íntimo Dios insinúa, toma la iniciativa, respetando siempre la libertad humana, allí es donde da el querer y el hacer, y donde el hombre toma conciencia de su miseria e incapacidad no ya de salvarse, pero ni siquiera de prepararse para la salvación ya que por sí sólo no puede sino el mal y el error, (6), pero aquí también ve su grandeza de Hijo de Dios.

En esta situación vital, el hombre del medievo conoce perfectamente su problema y sabe que es religioso. Si quiere curarse, si quiere liberarse del barro y de la tierra que lo amenazan, debe creer y "creer significa entonces confiar en la autorevelación de este Dios y obedecerla, aceptar su llamamiento, que crea la cualidad de persona finita, y referir a El la propia vida", (7), y

"así vemos al hombre medieval respondiendo a las iniciativas divinas, avanza con un movimiento directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo; con un movimiento, digamos, ingenuo (sin dar a esta palabra sentido despectivo), no mirándose a sí mismo más que de paso.

El estilo propio de la sociedad medieval se caracteriza, pues, por la sencillez inarvertida e irreflexiva con que el hombre responde al movimiento de efusión de Dios.

Era, a pesar de una fuerte corriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reinado de Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inadvertido de la infancia, llevan

taba entonces la cristiandad una fortaleza inmensa en cuya cumbre estaría la sede de Dios. Todo lo humano aparecía así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, en tanto, al menos, cuanto el amor lo vivificaba. Qué importaban las pérdidas o los desastres, si se realizaba una obra divina por el alma bautizada. La creatura estaba duramente lacerada y, con ello magnificada, se olvidaba de Dios" (8).

1.3 EL MUNDO DEL HOMBRE MEDIEVAL

Para el hombre medieval que cree firmemente en la Revelación, el mundo se presenta como la obra de los seis días de la creación, aunque la imagen que se tiene de él es "en su totalidad como un globo.

En su centro está situada la tierra, de forma así mismo esférica. Al rededor de ésta giran las esferas, enormes recipientes de sustancia incorruptible que sostienen a las estrellas. Estos recipientes son necesarios porque ni la Edad Antigua ni la Edad Media saben una sola palabra de las leyes gravitatorias, y por ello no pueden concebir un movimiento libre de los cuerpos cósmicos en el espacio. Hay nueve esferas; la última, el primer móvil, pone término al mundo. Al rededor de estas esferas está el Empíreo que arde y les da luz. No es posible representarlo, porque "el mundo" constituye la totalidad de lo creado. Pero, por otra parte, este mundo es finito, de forma que ha de existir algo que "limite" con él. Así, la imagen astronómica se transforma en una no-imagen condicionada religiosa o, dicho más exactamente, en una no-imagen condicionada religiosamente: el Empíreo es el lugar de Dios... Esto puede suceder de forma negativa, vinculándose al centro de la tierra a las antiguas

imágenes del averno, a los sentimientos de terror y de pérdida, y entonces es el lugar de oposición a Dios, el infierno (vease por ejemplo La Divina Comedia); o positivo, y entonces no es emplazado en el cosmos físico, sino en la intimidad del hombre, en la esfera del corazón: en este caso es el "fondo del alma" (9).

Así, el hombre - su interior - por ser el lugar donde Dios habita, es constituido en el centro del mundo. En este centro es donde el mundo limitado en la extensión toma una iluminación intensiva. Los profundos de la tierra constituyen el lugar del infierno. De este modo el hombre medieval irá dándole un simbolismo, un sentido religioso a todos los elementos del mundo, porque como totalidad el mundo tiene su arquetipo en el logos y cada una de las partes del mundo realiza un aspecto específico de este arquetipo; así todos los elementos del mundo están relacionados y forman un orden ampliamente articulado (10).

De esta concepción del mundo podemos explicarnos fácilmente la postura del hombre ante él: no trata de investigarlo, sino más bien de interpretarlo, buscando en él la imagen divina que tiene.

1.4 IGLESIA E IMPERIO

Es a base de esta concepción simbólica y religiosa de la manifestación de Dios, desde donde hay que mirar cualquier estructura de la Edad Media; en esta óptica la Iglesia y el Estado se presentan como expresión del poder y de la voluntad de Dios. El Papa y el Emperador, cada uno manifiesta un poder: el Papa, el religioso; tiene la

llaves de Pedro, y con ellas el poder de salvar o condenar. El Emperador, la espada, símbolo de la justicia y de los derechos de Dios en la tierra. Ambos son elegidos por la gracia de Dios y ambos prometen servir a Dios, cada uno en su terreno. Los subditos, por su parte, les prestan obediencia, sabiendo que en último término su obediencia es a Dios a través de ellos.

De la misma manera que en el mundo se daba una jerarquía de los seres según la participación de la imagen de Dios, también aquí encontramos una organización jerárquica según el grado de poder recibido de parte de Dios.

"Con relación a la garantía trascendente, estas instituciones de la vida común son también completa y minuciosamente organizadas, de arriba abajo y de abajo arriba, en lo que a símbolos, cargos y funciones, situaciones y acontecimientos vitales se refiere.

Por encima de ambas estructuras terrenales, tanto de la comunidad como del conjunto del mundo, está el orden celeste de los seres puramente espirituales: los ángeles. Orden celestial y terrestre, y, dentro de este último la Iglesia y el Estado, se relacionan por múltiples concordancias y constituyen idealmente una gran unidad: la jerarquía" (11).

La misión de estos dos poderes es organizar el desarrollo de la existencia humana según la voluntad de Dios. De aquí que toda actividad política, económica, social, cultural, religiosa deba ser concebida desde este punto de vista. El individuo no puede ver más allá de lo que le muestran la Iglesia o el Estado; así todo

individualismo quedaba ahogado, las habilidades personales y el ingenio quedaban condicionados, y el sentido de progreso era ignorado. El sentido social dominaba sobre el individual. El bloque social estaba construido y el individuo no podía aspirar a elevarse a otra clase social; la jerarquía estaba petrificada por decisión divina. Garantizar esta petrificación, este "orden establecido" era la misión de la Iglesia y del Imperio:

"La Iglesia que en todas cuestiones espirituales tenía los plenos poderes de la clase dominante y obraba como su mandataria, sofocaba ya en ciernes toda duda acerca del valor incondicionado de los mandamientos y de las doctrinas que se seguían de la idea de ordenación divina de este mundo y garantizaba el dominio del orden establecido. La cultura, en la cual todo ámbito de la vida estaba en relación inmediata con la fe y con las verdades eternas, hacía prácticamente depender toda la vida intelectual de la sociedad, toda su ciencia y su arte, todo su pensamiento y su voluntad, de la autoridad de la Iglesia. La concepción metafísico-religiosa, en la que todo lo terrenal estaba relacionado con el más allá, todo lo humano estaba referido a lo divino, y en la que cada cosa tenía que presentar un sentido trascendente y una intención divina, fue utilizada por la Iglesia, ante todo para dar validez plena a la teocracia jerárquica, basada en el orden sacramental. Del primado de la fe sobre la ciencia derivaba la Iglesia su derecho a establecer de manera autoritaria e inapelable las orientaciones y límites de la cultura...solo bajo la presión de sanciones tales como las que podía imponer la Iglesia, dueña de todos los instrumentos de salvación, se pudo mantener y prolongar una visión del mundo tan

homogénea y cerrada como la de la Alta Edad Media.

Los estrechos límites que el feudalismo, con la ayuda de la Iglesia, ponía al pensamiento y a la voluntad de la época, explican el absolutismo del sistema metafísico, que en el campo de la filosofía procedía de manera implacable contra todo lo peculiar e individual, lo mismo que el orden social existente luchaba contra toda libertad en su propio campo, y hacía valer en el cosmos espiritual los mismos principios de autoridad y jerarquía que se expresaban en las formas sociales imperantes en la época" (12).

1.5 EL SENTIDO DEL SABER PARA EL HOMBRE DE LA EDAD MEDIA

"Era tradicional en la Edad Media la distinción entre scientia y sapientia. Para reducir las cosas a un esquema puede decirse que la primera versaba sobre el regnum naturae, mientras que la segunda sobre el regnum gratiae" (13).

Para el hombre medieval el saber tiene un sentido bien definido: proporcionar una vida religiosa, ya que lo religioso envuelve a toda la estructura medieval, por eso para él "ciencia significa en definitiva abismarse en lo que las fuentes de autoridad le presentan como verdad" (14). La autoridad está representada por la Iglesia y su fuente indiscutible es la Revelación: "Una vez más es aquí decisivo el hecho de que fuera y por encima de todos los datos de la existencia cósmica hay un punto de apoyo absoluto: la Revelación. Es la Iglesia quién la formula en el dogma, y cada individuo la recibe por la fe. La autoridad, la Iglesia, significa una vin-

culación, pero, por otra parte, hace también posible el elevarse por encima del mundo y del propio yo hacia una visión libre de dificultades, que solamente de esta manera pueda alcanzarse. La verdad contenida en la Revelación es objeto de reflexión y de desarrollo por medio de una lógica de distinciones y conjunciones, hasta alcanzar una magna armonía: el sistema teológico" (15).

Es en la Revelación expuesta en las Escrituras y explicada en los Padres donde el sabio medieval busca el camino que le lleva hasta Dios, último objetivo del saber.

A esta fuente primera se une otra cuya autoridad es también indiscutible, pertenece al saber natural y al filosófico del pensamiento griego, pero sólo sirve como "ancilla" de la teología. En este sentido el pensador medieval "dependió en ocasiones excesivamente de palabras y fórmulas hechas. Se creía en los términos recibidos y era grato el oírlos... Fue el hombre medieval acaso demasiado receptivo, poco histórico y poco crítico" (16).

Esta poca "críticidad y aceptación de los conocimientos tal como le eran presentados no hay que confundirlo con una falta de interés y amor por la verdad. "Aquellos hombres tuvieron vigor mental y humano para creer en la verdad y hacer algo por puro amor a ella" (17).

En el fondo no tenían un sentido de la investigación científica en el sentido en que se daría después; para ellos la respuesta a su afán y a su anhelo solamente se podía hallar en la revelación, cualquiera otro que la quiera buscar en otro sitio es tenido por sospechoso, como es el caso de San Alberto Magno. Así "La Edad Media, fué

todo lo contrario de una época de reflexión; una especie de pudor o

de temor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser y tomar las medidas del mundo, retenían la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo. Es éste un rasgo que encontramos por todas partes" (18).

1.6 CONCEPTO DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA

Como en la filosofía griega, también en el medieval se dan dos tiempos, como hay dos mundos; pero los pensadores griegos no llegaron a la unidad de ambos. Gracias a la Revelación, para el hombre medieval esta ruptura ha quedado superada; los problemas del principio y del fin del tiempo, que también desgarraban al hombre antiguo, hallan solución en la doctrina de la Creación y del Juicio Final, y el sentido interno de este tiempo, la historia, halla su explicación en el pecado original y en la Encarnación. Para el hombre medieval, tiempo e historia son finitos, tienen un principio y un fin.

" Los dos límites de esa finitud, el original y el terminal, los determina la Historia Sagrada en la ocasión de dos juicios: la historia comienza con el juicio que expulsa al hombre del paraíso y le hace ingresar en la temporalidad, en un mundo en que la acción es constitutiva de la existencia misma: "ganarás el pan con el sudor de tu frente". Termina la historia con la consumación de los siglos en el Juicio Final. La historia marcha con el principio regulador de estos dos juicios: la organización del devenir histórico se establece con referencia a un punto trascendente y absoluto. Por esto la historia se divide simplemente en dos etapas: antes de Cristo y después de Cristo, o sea, antes de la Encarnación redentora, cuando el hombre no conoce todavía el sentido

esencial de su obrar, y después de ella, cuando su acción no tiene otro sentido que el de su encaminamiento a la salvación" (19)

REFERENCIA DE CITAS

1. Maritain, Jacques. Humanismo Integral. Ed. Carlos Lohé. Buenos Aires pag. 18
2. San Anselmo. Proslogion, cap. I. Citado por Julián Marías. El tema del hombre. Espasa - Calpe, quinta ed. pag. 93
3. San Bernardo. Epístola CCLXVI. Citado por Julián Marías. o.c. pag. 96
4. San Agustín. Confesiones III, 6
5. Guardini, Romano. El ocaso de la Edad Moderna. Ed. Guadarrama, Madrid 1.96 pag. 32
6. Cfr. Maritain, Jacques. o.c. pag. 19
7. Guardini, Romano o.c. pag. 29
8. Maritain, Jacques o.c. pag. 21
9. Guardini, Romano o.c. Pags. 31 - 32
10. Cfr. Guardini, Romano pags. 54 y 55
11. Guardini, Romano o.c. pg. 37
12. Hauser, Arnold. Historia Social de la Literatura y el Arte. Vol. I. Guadarrama. Madrid. 1.969 pags. 240 - 241
13. Nicol, Eduardo. Historicismo y Criticismo. México pag. 28
14. Guardini, Romano o.c. pag. 28
15. Guardini, Romano o.c. pag. 33
16. Hirschberger, Johannes. Historia de la Filosofía Vol. I Herder Barcelona 1.968 pag. 330
17. Hirschberger, Johannes. o.c. pag. 330
18. Maritain, Jacques. o.c. pags. 18 - 19
19. Nicol, Eduardo. o.c. pags. 27 - 28

2. EL UNIVERSO PERSONAL EN TRANSICION ENTRE LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO

Gracias a la investigación biológica, la concepción antigua de la generación espontánea ha quedado reducida a la imposibilidad. Lo mismo tenemos que decir cuando se trata de la aparición en la historia de ciertos fenómenos que irrumpen, dominando la ideología y la manera de vivir del hombre de una época. Estos fenómenos no aparecen espontáneamente; ha tenido que haber una preparación, una maduración. Según esto, la aparición del universo personal del hombre moderno hunde sus raíces en la Edad Media, y sus líneas podemos ver que empiezan a despegarse ya en la Plena Edad Media, se delimitan y distinguen en la Baja Edad Media, maduran durante el Renacimiento, hasta desenvolvar en la Edad Moderna, donde originan ya una manera distinta y definida de pensar y de vivir, una concepción diferenciada del hombre, de sus relaciones con el mundo y de su situación vital ante Dios.

Trataré de entresacar las líneas que conectan el hombre medieval al moderno, y observar su movimiento de desarrollo y maduración, dividiéndolo en dos períodos que, aunque en el fondo la fuerza que los mueve es la misma, su concepción de la vida y del hombre, del mundo y de Dios, es distinta.

2.1 EL DRAMA DEL MOVIMIENTO

Dada la ausencia de interés de progreso en que se desenvolvía el hombre y la estructura de la Alta Edad Media y la Plena, el movimiento es difícil y pesado, y su iniciación constituye un drama que,

no pocas veces, irá acompañado de sospechas, violencias y persecuciones.

"A la manera de un inmenso transatlántico, la masa no modifica su carrera más que de manera gradual" (1).

"Como nunca, en ningún otro período de la historia espiritual de Occidente, vive aquí un mundo entero en la seguridad de sus ideas sobre la existencia de Dios, su sabiduría, poder y bondad; sobre el origen del mundo, su orden y gobierno pleno de sentido; sobre la esencia del hombre y su puesto en el cosmos, el sentido de su vida y las posibilidades de su espíritu para entender el ser del mundo y para la orientación de la propia existencia; sobre su dignidad, su libertad y su inmortalidad; sobre los fundamentos del derecho, cauce racional del poder estatal, y sobre el sentido de la historia. Unidad y orden son los signos del tiempo" (2).

Hacer girar esta inmensa y compacta mole románica de fe y saber, unidas en la vida, era difícil, pero los primeros grados de viraje en el cambio de ruta empiezan a sentirse ya en la Plena Edad Media. Procederemos a entresacar los factores y acontecimientos que, negando la situación presente, marcaron un camino hacia el futuro.

2.2 EL NOMINALISMO

"El problema en torno al que gira la disputa de los universales es no sólo el problema central de la filosofía, no sólo el problema, filosófico por excelencia, del que son simples variantes todas las cuestiones filosóficas fundamentales - las cuestiones

del empirismo y el idealismo, del relativismo y el absolutismo, del individualismo y el universalismo, del ahistoricismo-, sino que es mucho más que un mero problema filosófico: es la quintaesencia de los problemas vitales que se dan en todo sistema cultural ante los cuales hay que tomar una posición tan pronto como se es consciente de su existencia espiritual... La función del nominalismo en este momento corresponde exactamente a la de la sofística en Grecia. Nominalismo y Sofística pertenecen a las doctrinas filosóficas típicas de las épocas antitradicionalistas y liberales; uno y otra son filosofía de la "ilustración", cuya esencia consiste en concebir como valores relativos, es decir, completamente mutables y transitorios, las normas consideradas hasta el momento como universalmente válidas y atemporales, y en negar los valores "puros", absolutos, independientes.

El desplazamiento de los fundamentos filosóficos de la concepción medieval del mundo y el paso de la metafísica desde el realismo al nominalismo solo se tornan comprensibles si se los pone en relación con su fondo sociológico.

Pues lo mismo que el realismo corresponde a un orden social fundamentalmente antidemocrático, a una jerarquía en la que solo cuentan los vértices, a una organización absolutista y supraindividual que obligaba a la vida a someterse a los vínculos de la Iglesia y del feudalismo y no dejaba al individuo la más pequeña libertad de movimiento, así el nominalismo corresponde a la disolución de las formas autoritarias de comunidad y al triunfo de una vida social individualmente articulada frente al principio de la subordinación incondicional. El realismo es la expresión

de una visión del mundo estática y conservadora; el nominalismo, por el contrario, de una visión dinámica, progresiva, liberal. El nominalismo, que asegura a todas las cosas singulares una participación en el Ser, corresponde a un orden de vida en el que también aquellos que se encuentran en los últimos peldaños de la escala social tienen una posibilidad de elevarse" (3).

Este despertar a la individualidad empezará a minar las bases de la estructura socio-económica, cultural y, aún, religiosa.

El hombre empieza su carrera hacia la individualidad; empezaron a tomar valores el ingenio y la habilidad hasta ahora adormecidos y amulados por el estoicismo de la organización del realismo. Este despertar del individuo y sus habilidades empezarán a desplazar las instituciones económicas y sociales de la aristocracia feudal hacia la burguesía comerciante, y por otro lado la atención investigativa de la Revelación y de los antiguos, tomará otras características en las que la naturaleza y el mundo cobrarán nuevas dimensiones.

El nominalismo significó así un timonazo en un primer intento por hacer girar el rumbo del hombre, de la historia y de sus relaciones con el mundo y con Dios.

2.3 EL NACIMIENTO DE LA BURQUÉSIA

Sin mucho interés por las cosas de este mundo, el hombre del alto y pleno medievo vive en su quietud sin ningún interés por la competencia, limitándose a una economía doméstica de producción. Con el sentido individual empiezan a desarrollarse las habilidades y con ellas

un grupo de hombres mueve la estructura económico-social de la época: son los comerciantes y los artesanos. Con ellos "el punto de gravedad de la vida se desplaza ahora, como ocurrió en su momento en la Antigüedad, de la campiña a la ciudad; de ella provienen otra vez los estímulos y a ella vuelven de nuevo a confluir todos los caminos" (4).

En estas ciudades se observa un movimiento; se vende, se compra. El hombre viaja, conoce otra gente, se enriquece al contacto con otras ciudades y otra gente. El artesano trata de superar sus obras y el comerciante empieza a mover el capital.

"El prestigio social que se rige por el dinero que se posee, va en general ligado a la nivelación de las gentes, convertidas en meros competidores económicos. Y como la adquisición de dinero depende de aptitudes puramente personales y no del nacimiento, la clase y los privilegios, el individuo adquiere cada vez más por sí mismo el valor que ha perdido al pertenecer a una determinada clase social. Ahora son las cualidades intelectuales, y no las irracionales del nacimiento y de la educación, las que confieren el prestigio" (5).

Todo este movimiento de la gente conduce a la exclaustación de la cultura; ya no serán solamente los monasterios los centros culturales y las universidades no serán exclusivas de los monjes; a ellas acudirán los nuevos ricos buscando una cultura que los haga equipararse a la refinada aristocracia.

La lucha entre nobleza y burguesía engendra un "dualismo que se expresa en las tendencias económicas, sociales, religiosas y filosóficas

de la época, en las relaciones entre economía de consumo y economía comercial, feudalismo y burguesía, transcendencia e inmanencia, realismo y nominalismo"; pero "en el siglo XIV la estructura de la sociedad medieval muestra ya también en lo alto peligrosas grietas: la espina dorsal de la vieja y poderosa clase feudal que desafiaba a los príncipes, se ha roto" (6).

La burguesía se ha impuesto y con ella una nueva manera de mirar al hombre y sus relaciones con el mundo.

2.4 EL APOORTE GRECO-ARABE Y LA NUEVA VISION DE LA NATURALEZA

El mundo romano, poco amigo de la ciencia y de la sabiduría a causa de su espíritu eminentemente jurídico y pragmático, de Grecia solamente heredó el gusto por la vida, quedando su cultura relegada al Oriente. Con ésto en la cultura Occidental, la cultura latina dejaba una serie de lagunas de tipo filosófico y sobre todo en el campo de las ciencias.

Cuando los árabes conquistan a Siria y Persia, la cultura griega estaba en manos de los que en Occidente, se llamaban cristianos heréticos; nestorianos y monofisitas, quienes habían traducido al sirio las obras de Aristóteles. Los califas árabes invitaron a la corte a los letrados de los sirios, quienes con la ayuda de traductores árabes, trasladaron al árabe no solo las obras de Aristóteles, sino a través de esta vía siria conocieron a Teófrasto, Galeno, Hipócrates, Euclides, Arquímedes etc. (7).

El puente mediante el cual se enlazan el Oriente y el Occidente son el comercio y las invasiones. Junto a las sedas y productos raros

que los comerciantes italianos principalmente traen del Oriente, traen también manuscritos con la cultura árabe. Por otra parte las cruzadas, y sobre todo, el dominio que tuvieron en España, fueron los vectores que impulsaron la expansión de su cultura.

Junto a la cultura griega, los árabes aportaron también la suya propia: "La aritmética con el álgebra de Alkarizmi, la medicina de Rhazi, y la enciclopedia medicinal, que constituyó el libro de cabecera de los médicos occidentales, de Avicena. Los astrónomos, los botánicos, los agrónomos y los alquimistas que transmiten a los latinos la búsqueda febril del elixir. A esto se juntaba la síntesis aristotélica hecha por Al Farabi y Avicena" (8).

La religión que traían los árabes era calificada de pagana y contraria a la fe, por lo cual entrañaba un peligro para el cristianismo. Para combatirla se propuso una gran cruzada, pero ésta de tipo intelectual; consistía en estudiar el Corán para hacer ver su falsedad; esto, unido a la escuela de traductores, convirtieron en los mejores canales por los que dicha cultura se introdujo en la mente del hombre medieval. La semilla había caído en tierra apropiada y ya nada podía detenerla; solamente habrá que esperar sus frutos.

2.5 LAS UNIVERSIDADES

Como era de esperar, fué en estos centros de estudio donde más se sintió la influencia del aporte árabe-greco. Antenas sensibles a toda onda cultural, estan dispuestas a captar cualquier noticia que traiga un nuevo aire. El individualismo, producido por el nominalismo, conlleva el relativismo y con él la caída del absolutismo. La

verdad no está ligada a ningún sistema, ni es patrimonio exclusivo de nadie.

Entre los centros que más influencia ejercieron sobre aquel mundo cultural están París, Chartres y Oxford.

"París debe su renombre, en primer lugar, a la brillantez de la enseñanza filosófica, pero pronto se desviará hacia la rama de la filosofía que, utilizando plenamente el aporte aristotélico y los recursos del razonamiento, hace triunfar los caminos racionales del espíritu: la dialéctica" (9).

Por su parte Oxford "tiene un espíritu más ampliamente abierto a los conocimientos de las ciencias naturales de los árabes, se cultiva la herencia de Chartres y se impulsa la matemática y la física, que gozaron de atención mucho más limitada en París" (10).

Chartres, de marcada orientación humanista, se orienta hacia el estudio de la filosofía de Aristóteles y su física, e igualmente explota los escritos de ciencias naturales y medicina de Hipócrates y Galeno. A ello se añaden las obras científico-naturales y de medicina de los árabes y judíos. La orientación de Chartres es resumida por Honorio de Autun así: "El destierro es la ignorancia, la patria del hombre es la ciencia" (11).

Los espíritus tradicionalistas de aquella época se escandalizan de que se le dé tanta "importancia a la formación del globo, a la naturaleza de los elementos, a la fuerza de los vientos, a la vida de las plantas y de las raíces. Guillermo de S.Thierry escribe a San Bernardo para denunciarle la existencia de teorías que explican

la creación del primer hombre no a partir de Dios, sino de la naturaleza, de los espíritus y de las estrellas. Guillermo de Conches replica: ignorando las fuerzas de la naturaleza, ellos quieren que nos quedemos ligados a su ignorancia, nos quitan el derecho de buscar y nos condenan a vivir como campesinos, con una creencia sin inteligencia" (12).

El espíritu de Chartres es eminentemente un humanismo, no solo porque está influenciado por la antigüedad clásica, sino, sobre todo, porque toda su actividad cultural tiene al hombre como centro. El hombre es el centro de la creación y a él se orienta todo.

Así se va formando poco a poco la idea de un microcosmos, de un universo en miniatura que es el hombre. "La última palabra de este humanismo es, sin duda, que el hombre es naturaleza, que puede comprender la naturaleza por la razón y que la puede transformar por su actividad" (13).

2.6 OTRA VISION DE LA NATURALEZA

La orientación científico-racionalista de Chartres se orienta hacia la naturaleza a la que creen llena de fuerzas, misterios y poder. "Para los científicos de Chartres la naturaleza es en primer lugar de fecundidad, perpetuamente creadora, con recursos inagotables, madre de la generación. Así se funda el optimismo naturalista del s. XII" (14).

A esta nueva optica de la naturaleza hay que añadir la influencia de San Francisco y la escuela franciscana en la que el hombre asume una hermandad, con el sol, la luna y con toda creatura: "También

esta nueva concepción del amor -franciscano- está en correspondencia con la tendencia liberal del espíritu de la época. La naturaleza no es ya el mundo material, mudo e inanimado, tal como lo concebía la Alta Edad Media... Ya no se buscan en la naturaleza alegorías de una realidad sobrenatural, sino las huellas del propio yo, los reflejos del propio sentimiento" (15).

En los nuevos espíritus, la naturaleza empieza ya a desacralizarse y a racionalizarse; la física empieza a sustituir al símbolo.

2.7 RAZON Y FE

La influencia de la cultura greco-árabe había añadido a la sabiduría tradicional otra nueva; a la sapientia se unía la scientia. En un principio, ante la amenaza que esta cultura constituía para la teología y concepción vigentes se trató, y el esfuerzo fué enorme, por lograr la conciliación, de tal modo que quedara una sola y la scientia fuese simplemente la base natural de la sabiduría teológica. Sin embargo, la acogida en las universidades y el interés y dedicación con que ahondaron en esta nueva concepción de la filosofía y de la ciencia, mostraron pronto que la separación era inavoidable, y que, lentamente, se empezaría a abrir otro camino.

Dos verdades distintas y, muchas veces, opuestas. La razón empezaba a retirarse y, de contragolpe, se desplazaba para enfrentarse a la fe. Honorio de Autun dirá: "No hay otra autoridad que la verdad probada por la razón; lo que la autoridad nos enseña creer, la razón nos lo confirma por sus pruebas. Lo que las Escrituras, con autoridad evidente, proclaman, la razón discursiva lo prueba" (16).

Así a la autoridad de la fe se unía la de la razón, que ya no es "ancilla", ya es autoridad. El equilibrio entre fe y razón se hace cada vez más difícil. La ciencia es experimental, y por este camino el conocimiento natural de Dios se hace impreciso y oscuro; a Dios se llega por la fe y la teología; "este camino estaba lleno de peligros, pero era la única salida para una época que había roto ya con la fe incondicional, pero que todavía no se había vinculado suficientemente a la ciencia; para su época que no quería sacrificar ni su ciencia a su fe, ni su fe a la ciencia, y solo mediante una síntesis de ambas podía construir su cultura" (17).

REFERENCIA DE CITAS

1. Teylhard de Chardin, Pierre. *El Fenómeno Humano*. Ed. Taurus, Madrid 1.974
pag. 25
2. Hirschberger, Johannes. o.c. pag. 272
3. Hauser, Arnold o.c. pags. 306 - 307
4. Hauser, Arnold o.c. pag. 254
5. Hauser, Arnold o.c. pags. 258 - 259
6. Hauser, Arnold o.c. pags 309 y 327
7. Cfr. Hirschberger, Johannes o.c. pags. 339 - 340
8. Le Golf, Jacques. *Les intellectuels au moyen age*. Ed. Du Seuil. París.
pags 22 - 23
9. Le Golf, Jacques. o.c. pag. 25
10. Hirschberger, Johannes o.c. pag. 363
11. Le Golf, Jacques. o.c. pag. 53 - 54
12. Le Golf, Jacques. o.c. pag, 53
13. Le Golf, Jacques. o.c. pag. 63
14. Le Golf, Jacques. o.c. pag. 56
15. Hauser, Arnold. o.c. pags. 302 - 303
16. Le Golf, Jacques. o.c. pag. 59
17. Hauser, Arnold. o.c. pag. 305

3. EL UNIVERSO PERSONAL EN EL RENACIMIENTO

El estudio de Aristóteles y todo el caudal de cultura oriental que introdujeron los árabes, despertaron, ya de una manera más enconada, el interés por la antigüedad. El renacimiento lo fué de la antigüedad clásica y con él, un renacer en las relaciones con el mundo, con el hombre y con Dios.

El teocentrismo fué desviándose hacia el antropocentrismo. Entre el "regnum naturae" y el "regnum gratiae", el hombre viene a interponer el suyo propio. El título ilustre de sabiduría, "sapientia", que en la Edad Media se aplicaba al saber teológico, al saber sobre Dios, el hombre exige que se aplique al conocimiento de sí mismo (1). Renace un hombre nuevo, distinto, cuyo valor hay que buscar con afán, y renace un mundo que encierra en sí los secretos y la explicación de lo que es el hombre. Si el hombre quiere saberse, tiene que buscarse en el mundo, en él está su lugar, su puesto, su vocación humana y divina. El hombre sube de pecador desterrado que espera la salvación, a colaborador de Dios, creador como Él; tiene que construir contemplando y obrando. Así, el "operari sequitur esse" del medievo se desvanece. Lo importante ya no es el ser sino el obrar, la acción. Lo primordial de la condición humana es la acción. El hombre se define ahora por "su capacidad de obrar, por su carácter dinámico y temporal, o sea histórico... El ser depende de la acción. La dignidad del verdadero dueño y señor del mundo no reside en su ser, sino en su hacer, porque solo mediante la acción puede tomar, y toma efectivamente posesión de este señorío" (2).

El hombre del renacimiento es el hombre de la acción, dinámico, que

no se conforma con la autoridad como fundamento de verdad, como el hombre medieval, sino que "quiere ver con sus propios ojos, comprobar con su propio entendimiento y llegar a un juicio en forma crítica, independiente de esquemas previos" (3).

Aquí, "el hombre que actúa, emprende y crea de forma autocrática, el hombre apoyado en su "ingenium", conducido por la fortuna" (4), se lanza a descubrirse en el mundo donde ha sido colocado con un valor innegable y característico. Este hombre nuevo vuelve sus ojos hacia la tierra y el mundo, y en ellos descarga su inquietud de saber, su afán de encontrar, descubre nuevos mundos y nuevas tierras; navega, investiga, inventa, mide, experimenta; conoce otras y otros hombres, "ahora se conoce ya el mundo entero y todas las razas de los hombres. Los hombres pueden intercambiarse sus invenciones y ayudarse recíprocamente en sus necesidades" (5).

La naturaleza se convierte en el gran libro en que, a decir de Paracelso, "una sola flor lo declara todo" (6). Para trabajar en esa naturaleza no solo se precisaba el ingenio intelectual sino también la habilidad manual para perfeccionar las técnicas y las artes:

"la idea de progreso, y la manera de ver el trabajo científico de la que aquella idea depende, nacieron en Europa en el momento en que una gran cantidad de descubrimientos venía a modificar hasta lo más profundo el modo de vivir y de pensar de los hombres, dando la impresión, vivísima en las palabras de Campanella, de un nuevo lanzarse de la humanidad, simultáneo a un acelerarse de la historia; hubo más historia en cien años que la que tuvo el mundo en cuatro mil; y se hicieron más libros en estos cien que

en cinco mil; y las estupendas invenciones de la aguja imantada, y la imprenta, y los arcabuces, grandes señales de la unión del mundo" (7).

Las murallas románicas del medioevo empiezan a cuartearse de manera definitiva con esta nueva actitud de sentimientos ante el hombre y el mundo, a la que sigue una nueva reorganización de las ciencias, una nueva estructura económica, política, social y hasta religiosa. Una nueva estructura para un nuevo hombre que ha dejado de ser objeto en el orden del ser, "imponiendo una mentalidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo únicamente de la inmanencia de la subjetividad" (8).

En su primer fase -la del hombre mítico de Pico della Mirandola y Ficino- "existe aún un enlace de esencia entre el individuo que se siente a sí mismo y el hombre cósmicamente interpretado, entre el hombre como sujeto y el hombre como objeto, entre el hombre como se siente y como se conoce" (9).

Así llegamos a la nota más característica del Renacimiento: el enfrentamiento y la disociación; el hombre como sujeto se enfrenta y quiere disociarse del hombre-objeto, genérico, de la escala del ser; el hombre quiere buscarle sentido a la vida, a su propia vida, a su vida, a su vida individual, concreta, porque como género es un ser marginal. "Hay enfrentamiento y disociación de la razón teórica y razón práctica, la ciencia y la fe, la religión y la metafísica, la política y la moral" (10).

3.1 NATURALISTAS

3.1.1 EL HOMBRE FRENTE AL MUNDO: PICO DELLA MIRANDOLA Y FICINO

El principio sobre el que se apoya toda la antropología cósmica de Ficino y Pico es el hecho reconocido en el cristianismo de que el hombre está hecho a la imagen y semejanza de Dios: "Nunc agendum de homine de quo est scriptum: faciamus hominem ad imaginem nostram, qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quas diximus complexus et coalligatio" (11). El hombre es "utique Deus in terris" (12).

El hombre es pues la presencia de Dios en la tierra y como El, asume todos sus atributos, guardando siempre la distancia de valores debido a la imagen-participación.

El hombre es la síntesis del mundo; "est autem haec diversitas inter Deum et hominem: quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium" (13). De este modo el hombre une en sí los dos mundos: "Est coelestium et terrestrium vinculum et nudus" (14).

Así, el hombre como Dios, es el creador del mundo y esta creación se manifiesta por la conquista, la contemplación, los descubrimientos. Pero este valor-dignidad la tiene el hombre por tener alma: "Frustra laboras, philosophas, dum conaris omnia comprehendere nisi apprehenderis animam" (15). El alma es el milagro mayor de toda la creación "nam miracula quidem animi...coelo maiora sunt" (16).

En el alma se centra el interés y el esfuerzo; es necesario descubrir

su valor porque en ella esta el autovalor, lo distinto, lo que hace del hombre el "Deus in terris". El cuerpo es lo común, lo que liga al hombre a la tierra, lo estático, sin posibilidad de elegir, es lo hecho, lo que tiene que ser así "Certe animus homo ipse est, corpus autem est hominis umbra" (17),

Estamos ante el característico dualismo antropológico; pero aquí la separación no es profunda entre las realidades tradicionales alma y cuerpo, sino más bien entre el individuo y el género, entre el hombre objeto y sujeto. Dos realidades distintas, una estática y otra dinámica, una sin posibilidades de cambio sometida al espacio y al tiempo, otra capaz de elegir su destino, la forma que quiere ser, pues lo mismo que en Dios, sus modos son inagotables "Homo varias ac multiformis et disolutoriae naturae animal" (18).

Un hombre con dos destinos: uno en el mundo, otro frente al mundo. Como ser genérico pertenece al engraje del mundo, es hermano de la naturaleza, está dominado y determinado por las leyes y acontecimientos cósmicos, está condicionado por el hado, por el horóscopo o la influencia de las estrellas; es el ser objeto entre objetos, sometido a la definición del género y supeditado a una felicidad natural.

Pero el hombre no puede determinarse solamente como ser genérico, natural. "No puede satisfacerle ninguna perfección derivable generalmente de la estructura del ser natural: hombre definible en biología... No tiene un lugar asignado, un sitio en este mundo que se le haya prescrito de una vez para siempre y en el que tenga que permanecer para encontrar su felicidad" (19).

Por su alma constituye un mundo para sí, distinto, que le hace buscar otras realidades, otros valores, porque la insatisfacción es su característica: "*Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus*" (20). Como imagen de Dios, el alma no está en el mundo sino fuera del mundo, por encima de su acontecer y de sus condicionamientos: "*Anima igitur per mentem est supra factum*" (21).

Así el hombre experimenta su libertad porque ya no es objeto, sino sujeto que, llevado de la insatisfacción personal, íntima, y del afán infinito, busca su propia libertad, su propia imagen, su propio valor, su identidad.

La insatisfacción y el afán que vemos en San Agustín y en el hombre medieval, lo vemos aparecer de nuevo en el hombre del renacimiento como una de las notas características de la condición humana. Pero ahora, para el hombre renacentista, no aparecen como voluntad de huida, como liberación de la corrupción natural; no son la inquietud del hombre que se sabe pecador y enfermo, y su afán no va hacia el cielo porque la tierra, el mundo, es el lugar del destierro. En el sentimiento del hombre renacentista, la insatisfacción y el afán constituyen la fuerza que lo impulsa hacia sí mismo, hacia el desarrollo de todas sus posibilidades, con la dinámica del descubrimiento, de la conquista, del dominio, de la perfección natural... de la creación. Inquietud y afán no son condiciones de pecador, sino valores de la participación de la divinidad: "*neque putandum est ex eo deesse nobis divinitatem, quod anxii multo magis quam bestiis vivimus*" (22).

Es, entonces, en el alma donde se realiza la unidad del cielo y de la

tierra, donde el hombre siente este mundo y el otro, donde se detiene a contemplar, donde siente el afán de seguir buscando, donde va conquistando su ser por su acción hasta dejar en la jerarquía cósmica, bien asentada y definida, su dignidad humana.

3.1.2 PARACELSO

1. LA REALIDAD HUMANA

"Porque no venimos de arriba hacia abajo sino de la tierra" (23), Paracelso trata de explicar la realidad humana a partir de la tierra; el hombre es el hijo del mundo, nacido de él y, como tal, contiene en sí todos los rasgos de esa madre, sus elementos, sus acontecimientos, su destino.

"Ha de saberse que en el hombre está el joven cielo, es decir: el hombre ha sido hecho después del cielo y la tierra, pues está hecho de ellos. Si está hecho de ellos ha de parecerse a sus progenitores como guarda un niño todas las proporciones físicas de su padre... se sigue de ahí que en el hombre está el sol, la luna, Saturno, Marte, Mercurio, Venus y todos los signos, el Polo Norte y el Polo Sur, el Carro y todos los cuadrantes del Zodiaco" (24).

Para explicar la formación de este microcosmos, hijo del macrocosmos, que lo sintetiza y lo contiene, Paracelso echa mano del sentido de maternidad y lo extiende hasta el mundo, de manera que así como el hijo no nace solamente de la matriz, sino de toda ella porque "todo en ella -la madre- es órgano matriz, pues de toda ella está tomado el campo de cultivo del hombre", así el mundo tiene este mismo sentido

de maternidad, "es la mujer madre como todo el mundo es madre", todo el mundo engendra concentrando su fuerza en el órgano matriz que sería la tierra (25).

De esta manera, el hombre ya no es un añadido, ni enfrentado, ajeno y desterrado en el mundo; él siente el mundo desde dentro, porque es mundo; su vida es la vida del mundo porque en él están todas sus fuerzas y energías; "todo curso celeste, toda naturaleza terrena, toda propiedad acuática y ser etéreo... en él está la naturaleza de todos los frutos de la tierra y de toda la naturaleza originaria de las aguas, también todas las constelaciones y los cuatro vientos del mundo. ¿Qué hay en la tierra de naturaleza y energía que no esté en el hombre?" (26).

Todas estas realidades cósmicas están en él y lo van creando; los elementos: tierra, aire, agua, fuego, son madres, creadores, matriz y principio, fuerza y espíritu (27).

2. EL SENTIDO DEL TIEMPO

Paracelso, además de la tradición filosófica alimentada en el neoplatonismo y neopitagorismo, recibió "un influjo decisivo de su padre que lo llevó a la misma naturaleza, a observar las plantas, los animales y, especialmente, las artes de la alquimia. Pronto advirtió que el libro de la naturaleza y de la vida encierra más enseñanzas que la letra muerta de los libros. Y así se lanza al ancho mundo" (28).

De la incansable y paciente observación de la naturaleza, Paracelso

llegará a una conclusión: "No hace Dios mismo la obra, sino que ha puesto allí uno que deba hacerla, darle forma, corporalizarla y ordenarla" (29).

Este "uno que deba hacerla" es el espíritu que está en cada elemento. "Son pues, los cuatro elementos algo corpóreo, pero, en su esencia y naturaleza, son espíritu" (30).

Este espíritu-fuerza es el medio creador del que Dios se sirve; con esto nos encontramos no en un mundo hecho, estático, sino en un mundo en continua creación, una dialéctica cósmica, una maternidad continuada, donde todo nace a su tiempo, se desarrolla gradualmente, "Dios dió a cada cosa su tiempo para que crezcan y no se produzcan prematuramente... lo mismo pasa con el hombre" (31). Con esto, el tiempo se convierte en un elemento esencial para el desarrollo de los elementos; es algo íntimo e indispensable a las cosas, que se convierten así en temporales, esencialmente temporales; el tiempo en Paracelso viene a ser una realidad constitucional.

Como microcosmos, hijo del gran mundo, el hombre no escapa a esta dialéctica espíritu-temporal. El, que "viene de la tierra", necesita el tiempo también como factor esencial a los principios-fuerzas-creadores. El hombre se crea en el tiempo, se va creando en el tiempo. Cada minuto, cada instante es él mismo, esencialmente él, su vida, su realidad. Así el tiempo se hace interno. "El transcurso del tiempo de su vida no es nada externo a él. Su temporalidad le es puesta al hombre de antemano con él. El hombre es temporal. Entre el hombre y el curso de la vida, su curso especial de la vida, existe en este autor un enlace interno, indisoluble" (32).

El tiempo es un elemento de elementos que se le da al hombre para llegar a su madurez. "Paracelso compara la vida humana con la naturaleza de un árbol" (33).

Paracelso ha observado bien la naturaleza y podido comprobar cómo la formación y el crecimiento de cualquier tallo está hecho por la fuerza de los elementos en el tiempo, la vida es el crecimiento; de aquí da el paso al mismo como realidad natural; "cada uno debe de lo pequeño deducir la cosa grande... una flor es bastante para dar a conocer la creación entera; una sola lo declara todo" (34).

Esta nueva concepción del tiempo conduce a una nueva concepción del hombre y con él a una nueva concepción de su vida y de su acción.

"El motivo paracelsiano de la vida constituye una orientación hacia la concepción de la temporalidad de un curso de vida personal concebida unitariamente. Ya no se trata de una impulsiva, concebida intemporalmente hasta cierto punto, sin tener en cuenta el devenir individual, ni tampoco de una sucesión desordenada de datos que nunca se presentan más que como impulsos, diferentes entre sí, para despertar determinadas emociones, sino que la voluntad humana se ve enfrentada al dato del propio curso de su vida" (35).

Lo que está en juego en cada instante, en cada acción, en cada dato, es su vida, su ser, su destino humano.

3. EL SENTIDO DE LA ACCION

La unidad con el mundo lleva al hombre a la realidad de que su propio

conocimiento, su propia vida, solo es posible en y por la naturaleza.

"Esto es lo que tiene que saber todo aquel que quiere aprender como discípulo de la naturaleza; de este modo tiene que mirarla, pues la palabra que dice: "aprended de mí", debe ser cumplida, o no se encontrará ningún fundamento a la verdad; pues lo que sin él se encuentra, es todo ciego, tinieblas sin luz" (36).

De la misma manera que en el devenir del hombre intervienen los elementos, el tiempo y la voluntad de cada uno, en la naturaleza, su devenir está supeditado a los elementos, al tiempo y a la acción humana. "Pero Dios no lo hizo todo. Quiere que el hombre mismo

cree. La naturaleza nunca contiene más que indicaciones para el médico, para que él mismo se ponga a la tarea de servir a los otros. En consecuencia intentará indagar los secretos de la obra de la naturaleza, siempre consciente de que este es su sector de trabajo, pues la naturaleza significa para él trabajo. No es un espectador de la naturaleza, pero tampoco un taumaturgo despótico que haya encontrado el secreto de dominar todos los secretos de la naturaleza. Actúa en la naturaleza y sobre la naturaleza, se olvida de sí mismo en la actividad creadora de su obra, intenta indagar y encontrar siempre cosas nuevas, quiere probar siempre su saber en los fenómenos naturales... todo es un crear y un obrar" (37).

Buscar en la naturaleza y crear en ella es para el hombre buscarse y crearse. Así el hombre está lanzado siempre hacia su mundo, que es el mundo, lanzado hacia un llegar a ser que está en el futuro, no tiene meta definida, no puede detenerse porque su acción es su

vida, la naturaleza, la vida de la naturaleza, por lo cual tampoco puede salirse del mundo en su afán e inquietud, dejaría de ser él mismo. Sin embargo el hombre de Paracelso no se pierde en el mundo como el de Bovilo, conserva su propia subjetividad, su identidad que es la subjetividad e identidad del mundo, porque a pesar de su unidad y dependencia del macrocosmos "tiene conciencia de ser en sí el mundo, de ser el mundo" (38).

En su búsqueda de los misterios de la naturaleza, el hombre encuentra muchas veces caminos cerrados, imposibles de franquear; aquí, junto a la acción creadora del hombre, se hace necesaria la acción de Dios. Un mismo "misterio" encierra en sí el secreto del conocimiento de Dios, de la naturaleza y del hombre mismo, por lo que cuanto se desvela es un camino, una luz que ilumina y lleva al propio conocimiento, al de la naturaleza y al de Dios, por esto descubrir es descubrirse, vivirse a sí mismo es vivir a Dios y vivir a la naturaleza. (39)

Cuando el hombre obra, obra Dios y obra la naturaleza; por eso lo que se descubre es así mismo el hombre, Dios y la naturaleza. Esta es la continua dialéctica divina, humana y natural en el tiempo, hasta que llegue el tiempo "prescrito por la vida bienaventurada y por el Eterno" (40).

3.2 HUMANISTAS

3.2.1 EL HOMBRE DEL MUNDO Y EN EL MUNDO: POMPONAZZI

La concepción evasiva del mundo y la introversión del alma en sí misma, alejada del acontecer cósmico, para encontrar su identidad y

su libertad en el más allá a la que apelan Picino y Pico, le parece a Pomponazzi una postura irreal e imposible. Para él, el hombre es de este mundo y es en este mundo, y a base de él, como y donde alcanza el conocimiento de su propio valor y su realización humana.

Pomponazzi quiere volver al conjunto, al todo, al género que es donde ve la posibilidad de una explicación de cada individuo.

Al volverse hacia el mundo, lo ve como un todo lógico, gradualmente exacto; cada género, cada especie, cada individuo forman una armonía, una unidad hecha de diversidad, una belleza multiforme: "*Ordo igitur universi exigit tantam diversitatem... Causa autem istius diversitatis est nobis manifesta; licet fortassis dici potest, naturam fati et ordini universi sic exigere pro pulchritudine ejus*" (41).

Esto es lo importante en Pomponazzi, la armonía del todo, del conjunto. El hombre, como género, constituye una nota necesaria en la sinfonía universal, por eso no se puede salir de ella; colocarse aparte, enfrentarse a ella, perdería su condición humana, su sentido generico y su vocación personal.

Porque en el conjunto cósmico no hay saltos, sino grados relacionados "*naturam gradatim procedit et ordinat ita quod non conjungit immediate extremum, sed extremum medio*" (42).

En este todo armónico el hombre es un género que media entre lo eterno y las bestias: "*medius existens inter aeterna et bestias universale cognoscit, secundum quod cum aeternis convenit et differit a bestiis: Tamen universale in singulari speculatur, quod differit ab aeternis,*

et convenit quoquo modo cum bestiis..." (43).

Pero precisamente por su condición de medio el hombre no puede dejar el mundo; su afán no debe impulsarlo a abandonarlo, sino a tomar conciencia de su condición mundanal, el afán no debe alejarlo sino encarnarlo para encontrar así su valor y su posición en el mundo; abandonar el mundo sería perder para siempre la posibilidad de valorizarse en el conjunto cósmico, sería renunciar a su condición humana, dejar de ser hombre, porque la par-te debe tomar su sentido en el todo.

Para explicar el lugar del individuo concreto, personal y buscar el sentido de su vida singular, Pomponazzi sigue la lógica del todo y las partes graduadas. Presenta así la humanidad como un todo, un conjunto formado de diferentes partes-individuos; a cada uno le corresponde una misión específica una vocación y destino único -como a cada género y especie en el conjunto cósmico- que no puede cambiar porque dejaría de ser él mismo, "este hombre". Toda esta variedad individual forman la armonía del todo humano, de la humanidad "sicut in symphonia vocum commensurata diversitas concertum delectabilem facit, sic commensurata diversitas inter homines perfectum, pulchrum, decorum et delectabilem generat" (44).

Así el individuo queda condicionado a la belleza y finalidad del todo, como la humanidad está condicionada al conjunto cósmico; pero en este condicionamiento está su valor, su individualidad, su libertad.

El hombre es un ser natural y debe aceptarse así; con sus limitaciones naturales, sometido al acontecer natural: "el hombre no se separa del mundo; no se propone enfrentarse al mundo en la autonomía de su

vivencia anímica; no se eleva por encima de este mundo a Dios ni pretende privilegios frente a los demás seres del mundo. No quiere ser más de lo que le corresponde según el orden del mundo; no quiere ser más que hombre. No siente la necesidad de un Dios que se preocupe especialmente de él. Tampoco aspira ya a una libertad que le exima de la legalidad general de la naturaleza. Como todo lo demás del mundo, él también está sometido al hado. Lo que tiene principio, se desarrolla, alcanza un punto de madurez y muere: las cosas, los ríos, las ciudades, los estados, las religiones pone Pomponazzi. Sólo es eterno lo que nunca nació. El hombre se siente en lo que tiene de perecedero. Lo perecedero es algo que le pertenece a él por esencia. No es en sí nada constante. No tiene aspiraciones a dudar" (45).

El hombre de Pomponazzi nace y muere en el mundo. Es totalmente del mundo, en él está su destino, su vida, su dignidad y su valor. El afán por lo eterno es una anomalía de la voluntad "voluntas enim nostra vellet nos non moriturus, sed intellectus non credit hoc" (46).

3.2.2 EL HOMBRE EN EL MUNDO Y FRENTE AL MUNDO: BOVILLO

Si Pico y Picino habían querido colocar el valor del hombre en su afán por superar este mundo y alejarlo hasta la otra vida, y Pomponazzi se había declarado hijo del mundo, sin tener la voluntad de superarlo, sino permaneciendo en él, Bovilo coloca el lugar del hombre en el mundo también en su intermediariedad, pero a esta realidad le da unas dimensiones distintas, que sintetizan y superan las dos concepciones anteriores. Para Bovilo el hombre está en el mundo,

Hay entre ellos una dependencia mutua, dependencia que no puede destruirse sin que ambos se destruyan; el sentido del uno está en el otro; por otra parte el hombre no está en el mundo sino que se eleva hasta lo sobrenatural, elevando en él al mundo.

"En virtud de su esencialidad espiritual, el hombre está asignado a este mundo, no puede ser nada más que el mundo que él piensa, el único en que puede desarrollar su pensamiento... su modo de pensar lo ata al mundo. Su valor espiritual se define por el valor del mundo. No puede desprenderse del mundo; surgir en otro mundo superior, como si este mundo fuese una cosa casual frente a la esencialidad humana. No es el hombre el ser de otro mundo que solo more en éste a causa de su cuerpo y cuya verdadera destinación fuese elevarse por encima de éste mundo. No puede ser más que hombre, y ser hombre, solo en este mundo y por este mundo, adquiere su sentido" (47).

Así cuerpo e inteligencia pertenecen totalmente al mundo. El cuerpo es la condición necesaria para la inteligencia; mediante el cuerpo el mundo entra en la inteligencia y allí toma una nueva dimensión: se espiritualiza. "Elice ex luna solem: ex parte totum: ex sensu intellectum: ex visibili invisibili: ex corporeo spirituale: ex eo quod extra te est, id quod tibi insitum sit: ex mundo teipsum" (48).

Así forma Bovilo la dialéctica del mundo y del hombre.

Del "ex eo quod extra te est" hasta el "id quod tibi insitum est". Lo exterior, el mundo, no tiene sentido sino en el interior, en la inteligencia, así como ésta es un vacío sin el mundo. Así, el interior del hombre es el punto donde todo toma sentido, el mundo y el hombre; es el centro donde reside el valor, la vocación, el destino del hombre y del mundo. Por esto, son realidades que se deducen, se condicionan, formando un todo.

En esta dialéctica, camino de acción, el hombre se va creando y va creando al mundo. Aquí el afán está dirigido al mundo y a sí mismo. El "cómete a tí mismo" solo es posible por el conoce el mundo.

"Después de realizado su trabajo en el mundo y sobre el mundo, encuentra el sabio en la contemplación su destinación última. Ha realizado el camino, las posibilidades que se hallaban en él y en su mundo; ha encontrado su realidad propia. Lo que en los seres superiores se encuentra como algo ya dado, él tuvo que crearselo él mismo. Él es el fin de este mundo, el ser de la realización, el ser que desarrolla todo cuanto está en ciernes en el mundo. Es el ser que todo lo espiritualiza en sí y que, por el acto de la espiritualización, llega a la contemplación de sí mismo, al examen de su espíritu" (49)

El mundo de Bovilo, lo mismo que el hombre, pide una eternidad, un más allá. La eternidad del hombre es la eternidad del mundo; "en el cielo se unirán el micro y el macro -cosmos- y en duración eterna permanecerán unidos entre sí" (50).

3.3 MONTAIGNE

Cuando Montaigne empieza a escribir sus Ensayos en 1. 552, Copérnico, con su sistema heliocéntrico, ha hecho ya cuartearse la concepción de Ptolomeo que mantenía al hombre encerrado en un universo con la tierra como centro. También están en plena influencia las doctrinas sobre lo inmensurable e inagotable de Giordano Bruno "quien se vio ante un universo infinito: nuestro sistema solar es solo una parte a su vez englobada en otro sistema más amplio, y éste en otro, y así sucesivamente, hasta los espacios infinitos en que se extiende el universo" (51)

De clara influencia escéptica, Montaigne emplea la sátira y el sarcasmo contra las pretensiones antropocéntricas del hombre medieval y renacentista.

"En un famoso pasaje de su Apología de Raimundo Sabunde pide al hombre que "le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia?. ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto?" (52).

Ha llegado para el hombre la hora de abandonar la vieja concepción

que lo situaba en centro del cosmos; en más, en Montaigne hay que separar definitivamente al hombre del mundo; el hombre es un mundo aparte y de nada le sirve la observación del mundo exterior para comprenderse a sí mismo, para interpretar su vida.

"Frente a este mundo desconocido busca el Hombre refugio en su propia vida. Su vida se le presenta como una cosa que se le da y está siempre presente para él. Tal como es, tenemos que mirarle, en su limitación, en su vertebración, en la peculiaridad de su curso, en la rítmica de su sucesión, en lo que tiene de sucedero en su devenir, en su mutación y en retorno de lo igual, en sus inicios, en su configuración progresiva, en su remate. El Hombre sabe que no puede escapar de sí mismo, que no puede evadirse de la vida, que no hay ninguna existencia fuera del reino de lo que le pone límites, de lo que en cada momento le condiciona, de lo que hace de él lo que es como hombre: un individuo que vive y muere, siente penas y alegrías, olvida y se convierte en recuerdo para sí mismo, vive en el momento, se dirige a lo lejano y vuelve de nuevo a sí mismo; ante él, la muerte, que, de cerca o de lejos, se halla presente por doquiera y resuena en todo cuanto él experimenta. Así es la vida, y si queremos saber qué es el hombre, debemos entenderle a base de su vida.

Sólo a sí mismo puede dirigir el hombre la pregunta de quién sea él. El siente la vida partiendo de sí mismo; no pretende interpretarla partiendo del mundo o de Dios, sino que es tal como es. En este mundo hay lo positivo; hay lo nuestro" (53).

Hay que separar al hombre del mundo y de Dios. Porque así como el

mundo se presenta "desconocido, maravilloso y no averiguado...con dilatados horizontes y curiosos accidentes y extraño" (54) por una parte, por otra "hay poderes desconocidos que dominan este mundo... esta rareza e inconstancia del mundo se presenta luego a sus ojos como un poder ciego, incalculable en su acción y no susceptible de ser dominado por el hombre" (55).

Dios también es oscuro e inalcanzable y a El se atribuyen cosas y hechos que pertenecen a la naturaleza: "Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada, el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano...¿y quién viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?...Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no solo a sí mismo sino a un reino entero de no menor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño" (56).

Sin embargo este aislarse del hombre de Montaigne en sí mismo no quiere decir que en su ser sea independiente de la naturaleza. El hombre de Montaigne es hijo de la naturaleza, es nacido de ella, y como ella, es incognoscible, oscuro, raro, maravilloso, aún para sí mismo:

"La diversidad humana en todas las formas y configuraciones hace que los hombres entiendan lo que ellos son: criaturas entre muchas otras, fenómenos singulares y casuales en el vasto reino de lo

creado. El hombre se incorpora a este engranaje de la naturaleza a título de ser entre otros, como creación de la naturaleza, como individuo igual a los demás, que en nada se distingue de cuanto ve a su alrededor ni de lo mucho que su imaginación le presenta como posible. Pero el hombre cree en su peculiaridad; opina que la naturaleza, tal como lo creó, se propuso con él algo especial. Este es un error, ésta es su arrogancia. Quisiera ser otra cosa que las demás criaturas y no quiere creer que también él solo es una cosa singular, hasta cierto punto una ocurrencia de la naturaleza.

De ahí que tampoco el hombre sea una cosa conocida para sí mismo. Frente a sí mismo se encuentra siempre aprendiendo y adivinando. Se ve a sí mismo incorporado a este engranaje de posibilidades inagotables en el que se despliega la naturaleza" (57).

Montaigne ha señalado la importancia de conocer al hombre, ha centrado su esfuerzo sobre la vida humana, ha delimitado al hombre del fondo oscuro y silencioso que ofrece el mundo. Con ésto ha señalado el camino por el que se deslizará la antropología de la Edad Moderna.

REFERENCIA DE CITAS

1. Cfr. Nicol, Eduardo. o.c. page. 28 - 29
2. Nicol, Eduardo. o.c. pag. 28
3. Guardini, Romano. o.c. pag. 52
4. Guardini, Romano. o.c. pag. 58
5. Le Roy, L. De la vicissitudine ou variété des choses. Citado por Paolo Rossi
en Los filósofos y las máquinas 1.400 - 1.700 Ed. pag. 78
6. Paracelso. Citado por Hirschberger, Johannes o.c. pag. 481
7. Rossi, Paolo. o.c. pag. 68
8. Corsth, Emerich. ¿Qué es el hombre?. Herder, Barcelona. 1976. page. 55 - 56
9. Groethuysen, Bernhard. Antropología Filosófica. Losada, B.A. pag. 213
10. Hirschberger, Johannes. o.c. pag. 464
11. Pico della Mirandola. Heptaplus. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 166
12. Ficino, Marsilio. Theologia Platonica. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 17
13. Pico della Mirandola. Heptaplus. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 167
14. Pico della Mirandola. o.c. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 167
15. Ficino, Marsilio. Epistolarum, libri XII. Citado por B. Groethuysen o.c. pag.
16. Pico della Mirandola. In Astrologiam. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 166
17. Pico della Mirandola. Heptaplus. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 166
18. Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Citado por B. Groethuysen o.c.
pag. 168
19. Groethuysen, B. o.c. pag. 165
20. Ficino, Marsilio. Theologia Platonica. Citado por B. Groethuysen o.c. pag. 16
21. Ficino, Marsilio. Ibidem
22. Ficino, Marsilio. Ibidem pag. 173

23. Paracelso. Citado por B.Groethuyssen,o.c. pag. 246
24. Paracelso. Ibidem,pag. 280
25. Cfr. Hirsberger,Johannes,O.C. pag. 480
26. Paracelso. Citado por B.Groethuyssen o.c. pag. 247
27. Cfr. Hirschberger,Johannes o.c. pag. 481
28. Hirschberger,Johannes. Ibidem pag. 477
29. Paracelso. Citado por Hirschberger,Johannes o.c. pag. 480
30. Paracelso.Ibidem. pag. 480
31. Paracelso.Libri Prologi in vitam beatam II,1. Citado por B.Groethuyssen o.
pag. 253
32. Groethuyssen,B. o.c. pag. 428
33. Groethuyssen,B. Ib. pag. 250
34. Paracelso.Citado por Hirschberger,J. o.c. pag. 481
35. Groethuyssen,B. o.c. pag. 253
36. Paracelso.Citado por Hirschberger,J. o.c. pag. 497
37. Groethuyssen,B. o.c. pag. 256 - 257
38. Paracelso.Citado por Groethuyssen,B.o.c. pag. 251
39. Cfr. Groethuyssen,B. o. c. pag. 258
40. Paracelso. Libri Prologi in vitam beatam II,1. Citado por Groethuyssen,B
o. c. pag. 260
- 41 Pomponazzi,Pietro. De Fato. Citado por Groethuyssen,B.o.c. pag. 184
42. Pomponazzi,Pietro. De Incarnationibus. Citado por B.Groethuyssen o.c. pag.
43. Pomponazzi,Pietro. De Immortalitate. Citado por B.Groethuyssen o.c. pag.18
44. Pomponazzi,Pietro.Ibidem.
45. Groethuyssen,B. o.c. pag. 193
46. Pomponazzi,Pietro.De Fato. Citado por Groethuyssen,B. o.c.pag. 193
- 47.Groethuyssen,B. o.c. pag. 280

48. Bovilo, Carlos. De Sapiente, cap. L. Citado por Goethuysen o.c. pag. 283
49. Groethuysen, B. o.c. pag. 283
50. Bovilo, Carlos. De Sensu. Citado por Groethuysen, B.o.c. pag. 382
51. Hirschberger, J. o.c. pag. 488
52. Montaigne. Essais, II, cap. XII. Citado por Cassirer, E. Antropología Filosófica. Fondo de Cultura Económica, México. 1974. pag. 33
53. Groethuysen, B. o.c. pag. 316 - 317
54. Cfr. Groethuysen, B. o.c. pag. 320
55. Ibidem, pag. 322
56. Montaigne. Essais I, cap. XXV. Citado por Cassirer, E. o.c. pag. 34
57. Groethuysen, B. o.c. pag. 326

4. EL UNIVERSO PERSONAL EN LA EDAD MODERNA

Si tenemos que definir en una palabra la situación antropológica que señala los linderos entre el Renacimiento y la Edad Moderna, no puede ser otra que la inseguridad.

El afán de investigación del hombre renacentista tuvo como resultado la desubicación del hombre y, con ella, la inseguridad y la soledad. Del optimismo de Pico se ha pasado a la soledad de Pascal: "me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos".

El hombre moderno nace bajo el signo del desconcierto. Con la revolución copernicana el hombre ha perdido su centro en el mundo y, con él, el sentido de su vida. "Hasta ahora el hombre se había sabido el epicentro de un mundo perfectamente ordenado y claro. Su tierra, en torno a la cual gira el sol y las estrellas, era el centro del universo que se completa en el hombre. Pero, ahora cuando la tierra ha dejado de ser el epicentro del mundo universo para convertirse en uno de los planetas que giran al rededor del sol, el hombre se siente como arrojado a un universo sin fronteras que ya no logra entender, y en el que ha perdido toda orientación y seguridad. El hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmo" (2).

"Es conveniente y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva situación ante el mundo no pudiera ser otra que negativa; una reacción de recelo y de temor" (3).

A este rompimiento con el mundo hay que añadir otra nueva ruptura en el seno de la Iglesia. Con el Protestantismo la unidad de la fe y la

unidad de la Iglesia se desvanece y el sentimiento religioso del hombre pierde su base de seguridad que lo sostenía.

La sacudida de la nueva cosmología preconizada por Copérnico, Kepler y Galileo lleva consigo la necesidad de una nueva antropología y con ella, la urgencia de una nueva filosofía, una nueva ciencia, una nueva religión, una nueva política y un nuevo sentido de la historia.

El movimiento cósmico lleva una fuerza disociadora: fe y ciencia, filosofía y religión, política y moral, sujeto y objeto se enfrentan, produciendo en el hombre de la Edad Moderna una angustia "procedente en no pequeña parte de la conciencia de no tener un punto de apoyo simbólico, ni un refugio que ofrezca seguridad inmediata; nace de la experiencia renovada constantemente de que el mundo no proporciona al hombre un lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu" (14).

A liberar al hombre de esta soledad ante los espacios infinitos y a darle una seguridad y un nuevo puesto en el universo se orientarán todos los esfuerzos combinados de metafísicos y científicos de los siglos XVII y XVIII.

4.1 VISION ANTROPOLOGICA DE DESCARTES

Ni la metafísica clásica ni la teología medieval estaban preparadas para afrontar la tarea de darle un sentido al hombre enfrentado a sí mismo que había expuesto Montaigne, ni al hombre recientemente autoliberado y con dimensiones infinitas en sus capacidades racionales de Giordano Bruno.

Era necesario un punto de apoyo nuevo y fuerte, capaz de sostener al hombre nuevo y al mundo infinito.

Renato Descartes representa el primer intento logrado de pensar la realidad desde los nuevos supuestos del hombre moderno. "Desde el momento en que el hombre se ha quedado sólo, Descartes intenta construir la filosofía entera apoyándose en la realidad humana; más aún, en el yo pensante" (5).

"Advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía escribirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando" (6).

El optimismo en el entendimiento humano de Giordano Bruno y de Galileo, para quien "en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino" (?), alcanza en Descartes unas dimensiones nuevas; se convierte en el nuevo punto de apoyo capaz de mover la duda, de explicar al mundo y a Dios, y darle de nuevo sentido a la vida del hombre.

Con Descartes parece que el problema antropológico está en vías de solución. El hombre ha vuelto otra vez a ser centro y explicación de todo. Pero el hombre ha quedado reducido a un sujeto, idea primera de un orden de ideas.

"Ese yo que cobra conciencia y está seguro de sí mismo antes que todas las demás cosas, no significa el hombre concreto sino únicamente la razón pura (ratio) que se posee a sí misma de forma autónoma; y desde sí misma, es decir, desde sus ideas innatas, puede alcanzar toda la verdad" (8).

"En rigor, el hombre queda suplantado por algo suyo, tal vez lo más propio, pero que no es todo él; y al no serlo, al tomarse la parte por el todo, su realidad parece alterada, y la filosofía no toma contacto con el hombre en cuanto tal" (9).

La división hecha por Descartes entre la res cogitans y la res extensa significaba la pérdida de la esperanza de un antropología del hombre total, concreto, en la Edad Moderna. Descartes ha hecho aún más profunda la grieta dualista de Platón y San Agustín y se hará aún más profunda a medida que la filosofía se vaya desarrollando durante la Edad Moderna.

Dos corrientes de pensamiento, nacidas de las dos partes en que Descartes ha desgarrado al hombre serán los cauces por los que se irá tratando de dar una respuesta a la pregunta fundamental antropológica: ¿qué es el hombre? y ¿cual es el sentido de su vida?. Dos respuestas que en el fondo constituirán dos antropologías: una

"el racionalismo que, subordinado sólo a lo espiritual, reduce al hombre a un sujeto pensante, que se entiende como razón autónoma, y que más tarde, con el idealismo, se erigirá en razón absoluta. Toda la realidad viene interpretada como un acontecer espiritual. Otra, el empirismo inglés, subordinado a la realidad empírico material, se impone, bajo la interpretación de

las ciencias de la naturaleza, como la realidad objetiva, científica, demostrable" (10).

El empirismo inglés terminará en el hombre máquina de Laetrie y con él, en el materialismo mecanicista.

4.2 EL HOMERRE COMO RAZON AUTONOMA DE SPINOZA

Descartes no solamente se vió influenciado del movimiento copernicano sino que además tomó el método matemático sugerido por Galileo y se lo aplicó a la metafísica. El éxito obtenido por las ciencias físicas hizo que su metodología, de estructura matemática, fuera tomada como regla universal de la investigación científica y así, después de Descartes, es Spinoza quien construye su Ética orden geométrico demostrata. La obra de Spinoza es una metafísica matemática del hombre y del mundo, una teoría matemática del mundo moral y del mundo natural. "La razón matemática presenta el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar del uno al otro. Es la clave para una comprensión verdadera del orden cósmico y moral" (11).

Spinoza mismo declara: "El filósofo no busca lo que el sumo poder de Dios puede hacer, sino que juzga acerca de la naturaleza de las cosas, según las leyes que Dios ha establecido para ellas; por lo cual juzga que es fijo y seguro aquello cuya firmeza y seguridad se infieren de esas leyes; aunque no niegue que Dios puede alterar esas leyes y todas las demás cosas. Por lo cual nosotros tampoco indagamos, cuando hablamos del alma, qué puede hacer Dios, sino sólo qué se sigue de las leyes de la naturaleza (12

Así pues, hay que observar la naturaleza porque en ella, en sus leyes, está la respuesta al hombre. Es la regla metódica de la observación y la inducción propuesta por Galileo. "Puesto que las leyes de naturaleza se sigue que una sustancia no puede destruirse... nos vemos obligados a admitir por las leyes de la naturaleza que el hombre es inmortal" (13).

Lo mismo que para Descartes, también para Spinoza el hombre está dividido en la res cogitans y la res extensa: "hay que pasar a la sustancia creada que hemos dividido en extensa y pensante. Por sustancia extensa entendíamos la materia o la sustancia corpórea. Por sustancia pensante, sólo las almas humanas" (14).

Así, también para Spinoza el universo personal queda reducido al pensamiento, es decir, al alma, ya que alma y pensamiento se identifican.

"En cuanto esencia, el hombre es alma, o sea, pensamiento, porque el pensamiento no es una facultad del alma, sino -como decía Descartes- el alma misma. En cuanto existencia, el hombre es cuerpo, es decir, extensión, y por lo mismo entregado a la necesidad de los hechos naturales" (15).

Pero el cuerpo-existencia queda sometido también a la mente, de la misma manera que la voluntad, los afectos, deseos y todo lo que constituye el dominio de la ética.

"La mente humana no sólo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones.

La mente no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa" (16).

Así, el hombre alcanza su perfección y realidad mediante la actividad del pensamiento. Pero esta actividad del pensamiento lleva necesariamente al encuentro con Dios, pues el pensamiento solamente existe en Dios, es simplemente una manifestación de El.

"Lo primero que constituye actualmente el ser de la mente humana no es otra cosa que la idea de alguna cosa singular existente en acto. De aquí se sigue que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, y por esto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica por la naturaleza de la mente humana, o sea, en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea" (17).

La tendencia fundamental del hombre está dividida entre querer su autorealización en Dios y mantenerse en el mundo; pero este mantenerse en el mundo es contrario a la actividad del pensamiento, es la pasividad del cuerpo que obstaculiza su encuentro con Dios. Es la lucha entre el bien y el mal, lo moral y lo inmoral, la razón, y la sin razón, el cuerpo y el espíritu. De esta manera tenemos en Spinoza un racionalismo de estructura matemática al servicio del panteísmo místico.

4.3 LA MONADA HUMANA DE LEIBNIZ

Abierto completamente a todas las corrientes de su tiempo, y profundo conocedor de la filosofía clásica y medieval, Leibniz trata de superar el dualismo y el mecanicismo de Descartes y el monismo sue-

tancial de Spinoza.

Partiendo de la división cartesiana entre res extensa y res cogitans, hace colocar, mediante el proceso de la división in infinitum de la extensión, lo cogitans -alma- en los últimos elementos constitutivos de la realidad. Así todo ser, por ínfimo que sea, es anímico, pues es inextenso, es decir indivisible. Con esto llega Leibniz a su concepción de mónada. "Las mónadas son, pues, los verdaderos átomos de la naturaleza, los elementos de las cosas" (18).

Leibniz rechaza la doctrina de los cartesianos, para quienes "los animales no tienen alma ni hay otros principios de vida".

"Toda mónada con un cuerpo particular es una sustancia viva. Así pues, no solo hay vida en todo, adjunta a los miembros y a los órganos, sino también hay, entre las mónadas infinitos grados y unas dominan más o menos sobre las demás. Pero cuando la mónada posee órganos tan ajustados que por medio de ellos hay relieve y distinción en las impresiones que éstos reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan -como, por ejemplo, cuando mediante la figura de los humares de los ojos, concéntrase los rayos luminosos y actúan con más fuerza- puede eso llegar hasta un sentimiento, es decir, hasta una percepción acompañada de memoria; esto es, una percepción de la cual perdura cierto eco para dejarse oír en ocasiones; y el viviente llámase entonces animal, y su mónada, alma. Y cuando esta alma se levanta hasta la razón, es entonces algo más sublime y forma los espíritus" (19).

Así entre las mónadas hay una escala gradual de perfección hasta que "el alma se levanta hasta la razón".

La razón es pues el elemento distintivo de la mónada humana.

"Pero a pesar de que las pasiones y acciones de uno están acompañadas por las acciones y pasiones o bien por los fenómenos convenientes del otro, no hay medio de concebir que uno influya sobre el otro... por lo cual nos pertenecemos a nuestro cuerpo sin estar unido a nuestra esencia" (20).

De esta manera el universo personal de Leibniz queda afectado también por el dualismo. Lo propiamente humano es la capacidad de reflexión; en esto el hombre se distingue de los animales:

"el conocimiento de las verdades eternas es lo que nos distingue de los animales y nos hace poseedores de la Razón y de las ciencias, elevándonos hasta el conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama alma razonable o Espíritu" (21).

Por medio de los actos reflexivos, las almas racionales pueden llegar a un conocimiento de "eso que llamamos yo, sustancia, mónada, alma, espíritu" (22).

El hombre de Leibniz queda así reducido a la razón, principio de vida intelectual, res cogitans inextensa, mónada central dentro de un universo de mónadas incomunicadas, simplemente preestablecidas en su acción, "siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su departamento" (23).

Del *esse* de la mónada se sigue su *operari*. La actividad de la mónada

es, ante todo, despliegue, desenvolvimiento de sí misma, conquista de una conciencia cada vez más clara por la consecución de las verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, los números, la geometría, que constituyen la conexión indubitable de las ideas" (24).

Por otra parte, si cada mónada en cuanto sustancia es "como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera" (25), lo que expresa la mónada humana es "la imagen misma de la Divinidad o del mismo Autor de la Naturaleza" (26). Esa imagen del Autor de la naturaleza lleva al hombre a buscar la naturaleza para conocerla; "los Espíritus son capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él en ciertas formas arquitectónicas" (27).

Este es el hombre de Leibniz que estará presente en la Ilustración. El optimismo en la razón con un poder autónomo, armado de una fe ciega en las "consecuencias infalibles de la lógica, los números y la geometría", constituirán la nota característica del universo personal de la Ilustración.

REFERENCIA DE CITAS

1. Pascal,Blas. Pensées, cap. XXV,secc.18
2. Coreth,Emerich. ¿Qué es el hombre? Herder,Barcelona,1.976 pag. 56
3. Cassirer,E. o.c. pag. 32
4. Guardini,Romano. El ocaso de la Edad Moderna. Guadarrama,Madrid,1.963
pag. 58
5. Marías,Julián. El tema del hombre. Espasa-Calpe,Madrid.1.975 pag. 152
6. Descartes,Renato. Discurso del método,IV parte
7. Cassirer,E. o.c. pag. 35
- 8.Coreth,E. o.c. pag. 57
9. Marías,J. o.c. 152
10. Coreth,E. o.c. pag. 58
11. Cassirer,E. o.c. pag. 36
12. Espinosa,B. Cogitata Metaphysica,II,12
13. Espinosa,B. Ibidem
14. Espinosa,B. Ibidem
15. Deiftaauw,B. Historia de la Filosofía. Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires,
1.965 pag. 151 - 152
16. Espinosa,B. Ethica, cap.II, prop. XXII,XXIII,XLIX
17. Espinosa,B. Ethica,cap.II,prop. VII y X
18. Leibniz,G. Monadología,1
19. Leibniz,G. Principes de la nature et de la grace fondés en raison,4
20. Leibniz,G. Discours de métaphysique,33
21. Leibniz,G. Monadología,29
22. Leibniz,G. Principes de la nature et de la grace fondés en raison,5

- 23. Leibniz, G. Monadologia, 83
- 24. Leibniz, G. Principes de la nature et de la grace fondés en raison, 18
- 25. Leibniz, G. Discours de metaphysique, 9
- 26. Leibniz, G. Monadologia, 83
- 27. Leibniz, G. Ibidem.

5. EL HUMANISMO EN LA ILUSTRACION

A partir de la segunda década del siglo XVIII el hombre ya posee todas las armas necesarias para realizar el deseo que en pleno Renacimiento había expresado Marsilio Ficino: "Dios en el cielo y el hombre en la tierra".

El renacimiento había expuesto la dignidad y la capacidad del hombre, a la vez que la necesidad de descubrir el mundo y ponerlo a su servicio. Descartes había desnudado el poder de la razón como fuerza absoluta y autónoma; Bacon expuso sus teorías sobre las "pre-rogativas del hombre" y sobre la necesidad de dominar la naturaleza mediante las ciencias y la técnica; el empirismo inglés se ha negado a entrar en el mundo de la metafísica continental y ha optado por la experiencia sensible y la interpretación de las ciencias de la naturaleza. A esto hay que añadir los progresos de los experimentos científicos llevados a cabo.

Por otra parte, la unidad de la fe se ha roto y el proceso de secularización se acelera a pasos agigantados.

"Hasta la paz de Westfalia, los europeos, católicos o protestantes, confiesan en su inmensa mayoría una religión positiva, creen en la revelación, adoran cultu-almente un Dios personal.

Pronto cambia el clima espiritual de Europa. En Francia e Inglaterra, las dos potencias rectoras de la vida europea hacia 1700 y a medida que avanza el siglo XVIII el tenso equilibrio entre la fe y la razón se rompe a favor de esta última y la "crisis de la conciencia europea" termina con el triunfo de un programa intelectual y político cada vez más clara, resuelta y

ampliamente cumplido; la secularización de la vida humana" (1).

Optimista de su ciencia y con una fe y una esperanza en la razón sin precedentes en la historia, el hombre de la Ilustración se proclama el nuevo dios en la tierra. Lógicamente, la primera acometida la lanzan contra la religión. El hombre ilustrado veía a la religión y a la Iglesia como una traba que no le dejaba ser él mismo, que le negaba su propiedad sobre el mundo, y rebajaba su fuerza creadora al someterla a una "virtus aliena".

Pero "la religión que atacaron los hombres de la Ilustración contenía teorías acerca de la de la naturaleza del mundo, del hombre, de la sociedad; estas teorías, o bien entraban en conflicto con las teorías empíricas o naturalistas, o bien excluían la posibilidad de dichas teorías". (2).

Uno de los grandes ataques contra la religión lo lleva a cabo Pedro Bayle armado de su pasión por la crítica histórica; su lema es rechazar toda afirmación que parezca infundada o sospechosa:

Su actitud crítica ante la tradición afecta a toda la tradición filosófica; y pone al desnudo sin piedad todas las contradicciones que anidan en las soluciones diversas que se han dado a los problemas tradicionales. Sobre todo los problemas del mal, de la providencia, de la libertad, de la gracia, los debate constantemente y la solución es siempre la misma: estos problemas son radicalmente insolubles. Frente a ellos "he aquí, sin duda el buen partido y el verdadero camino para resolver las dudas: Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido, por tanto es verdadero y justo, está sabiamente hecho y sabiamente

permitido" (3).

El hombre ilustrado se veía autosuficiente y quería demostrarse que era capaz de hacer su propia vida, realizar su misión, salvarse o condenarse, salvando o condenando al mundo, pero con sus propias manos:

"Sin el auxilio de una virtud aliena, con su sola virtud propia, la creatura humana sería capaz de ordenar razonable y satisfactoriamente cuanto atañe a su vida terrenal y aún mucho de lo que concierne a su vida ultraterrena, porque el semipelagianismo vigente reduce al mínimo la acción del pecado original sobre la naturaleza del hombre y ensalza al máximo la virtud natural del alma humana para conseguir su propia justificación. Et in terra ego, dice entonces el hombre europeo, lleno de animosa confianza en sí mismo. Los primeros reformadores enseñaron al hombre a decir y a sentir con inédita y desesperada vehemencia el et in terra ego de los humanistas. Y así, a través de católicos y protestantes -Bacon, Descartes, Pascal, Leibniz, Newton- ese vino a ser el lema inicial de la Ilustración. La autonomía del hombre en el regimiento de su propia vida, afirmada hasta entonces con temor y aún con estremecimiento, es proclamada sin embages por todos los Ilustrados del siglo XVIII, desde Fontanelle hasta Kant. El hombre debe secularizar su vida; la secularización de la existencia histórica no es solo un derecho, es también un deber" (4).

5.1 EL DIOS DE LOS ILUSTRADOS

"Los secularizados del siglo XVIII no niegan a Dios; se conforman

con reducirlo a ser un ente abstracto, impersonal y lejísimo, que después de haber creado el mundo se limita a contemplarlo, sin intervenir en él. Tal es el Dios del deísmo, un dios que reina y no gobierna, según el dicho de Voltaire. El Dios lejano del nominalismo, relegado luego a ser un Dios meramente creador, ha venido a convertirse en un deus otiosus. Con ese Dios abstracto y remotísimo, el hombre ilustrado va a sostener doble y contrapuesta relación. Tratará por un lado de mantenerlo alejado de su propia razón...por otra parte procurará su identificación con Él, negando de plano la existencia de un pecado original y divinizando la actividad de la naturaleza humana" (5).

De esta manera, para el hombre ilustrado Dios quedaba sin mando, es simplemente un espectador. Para Voltaire "Dios existe como autor del mundo: "existe algo, por tanto existe algo eterno, porque nada se produce de la nada".

Voltaire rechaza la opinión de que la materia se haya creado y organizado por sí misma. Pero no quiere admitir ninguna intervención de Dios en el hombre y en el mundo humano. Dios es solamente autor del mundo físico... "Dios ha puesto a los animales y al hombre sobre la tierra y estos deben pensar en conducirse de la mejor manera". Interesa a los hombres conducirse de tal manera que sea posible la vida en sociedad" (6).

5.2 ANTROPOLOGIA DE LA ILUSTRACION

Al iniciar el estudio del universo personal de los ilustrados, es

necesario distinguir, como lo hace Lessing interpretando a Voltaire, entre el hombre en general y el hombre en particular:

"O se considera al hombre en particular, o en general. Es difícil concluir que el primer modo sea el más notable. Conociendo a un hombre en particular, ¿qué es lo que conocemos?. Necios y malvados... otro es el caso cuando consideramos al hombre en general: entonces se nos revela como algo grande y nos muestra su origen divino. Piénsese en las hazañas cumplidas por el hombre, en cómo dilata las fronteras de su entendimiento, en la sabiduría que impera en sus leyes, en la aplicación de que son testimonio sus monumentos". El hombre en general aparece como el redentor del hombre en particular: a través de aquel quedaría este redimido" (7).

Como ser individual, el hombre es un ser inestable y limitado que debe ser dirigido y encauzado con leyes políticas y sociales:

"El hombre, como ser físico, está como los demás cuerpos gobernado por leyes inmutables; como ser inteligente viola constantemente las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo establece. Es menester que sea dirigido pues es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error como todas las inteligencias finitas; el débil conocimiento que tiene puede incluso perderlo; como criatura sensible está sujeto a mil pasiones. Tal ser puede olvidarse de sí mismo; los filósofos lo amonestan con las leyes de la moral; hecho para vivir en sociedad, puede olvidar a los demás; los legisladores lo han encauzado a sus deberes con las leyes políticas y civiles" (8).

También para Voltaire "el hombre debe reconocer tal cual es su condición en el mundo, no ya para lamentarse y negar el mundo mismo, sino para alcanzar una serena aceptación de la realidad. Si Pascal extraía de esta situación la negación del mundo y la exigencia de refugiarse en lo trascendente, Voltaire reconoce que tal condición es la única para el hombre y que, por tanto, debe aceptarla y sacar de ella todo el partido posible. "Si el hombre fuese perfecto, dice, sería Dios; y las pretendidas contrariedades que vosotros llamáis contradicciones son los ingredientes necesarios que entran en la composición del hombre, el cual es, como el resto de la naturaleza, lo que debe ser. Es inútil desesperarse por no tener cuatro pies y dos alas" (9).

Lo mismo que Pascal, Voltaire reconoce que el hombre, por su condición, está ligado al mundo, pero lejos de pedirle que lo deje y se desprenda de él, Voltaire aboga por su reconocimiento y aceptación. Este hombre que conoce y sufre su condición de ligado al mundo, con su inestabilidad y su limitación, autor de perversidades, renuncia a mirar al cielo en busca de su redención, y profesa su fidelidad a la tierra y al hombre en general en cuyas manos está la felicidad de paraíso terrenal.

Pese a su aparente rechazo de la religión, la fuerza de la Ilustración "no radicaba en su apartamiento de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presentaba y en la nueva forma de religión que encarnó" (10).

Toda la estructura que la Iglesia tenía en su teología, el secularizado de la Ilustración la toma para construir su nueva antropología,

su nueva historia de salvación puramente humana y terrestre; las ideas de creación y providencia, redención, cuerpo místico y esperanza son traducidas a un credo de liberación del hombre por el hombre, del hombre singular por el hombre en general, cuyas posibilidades redentoras se presentan como prometedoras y fascinantes; este hombre in genere es el sustituto del redentor cristiano (11).

La fe hay que orientarla hacia el hombre y la esperanza hacia la ciencia; la nueva religión toma su fuerza del progresismo cuya misión será construir en la tierra lo que los cristianos esperan encontrar en el cielo. De esta manera la escatología cristiana es trasladada a la immanencia histórica.

"No hubo dominio en la realidad y en la operación del hombre al cual no llegase, prometedora y fascinante, la recién nacida esperanza progresista; la moral, la inteligencia, la convivencia política, la existencia biológica, todo el ser humano había de recibir los inagotables beneficios del progreso. En el orden moral, el hombre iría pasando de la desgracia a la felicidad. En el ejercicio de su inteligencia, el hombre conseguiría consecutivamente todo el saber de que la naturaleza humana es capaz. La convivencia política, sometida al recto imperativo de la razón, será pronto la mejor garantía de la aventura humana. La enfermedad desaparecerá del planeta, y la vida del hombre alcanzará cada vez edades más altas....

Pero él no espera para sí mismo, en cuanto individuo; él espera, más allá de su muerte, la perfección de la naturaleza humana

sea tal perfección un estado terminal o el recto, feliz e indefinido ejercicio meliorativo de las virtudes de la naturaleza y ello imprime a su esperanza un caracter escatológico y sacral...

El ilustrado deciochesco esperó que su esfuerzo y el de las generaciones siguientes irían acercando progresivamente a los hombres al goce definitivo de un reino de Dios "terrenal y secularizado". La íntegra felicidad que el cristiano espera en la gloria celestial no sería más gustosa y atractiva que la felicidad secular ofrecida y esperada por los filósofos de la Ilustración. "La posteridad es para el filósofo lo que el otro mundo para el hombre religioso", Diderot". (12).

El trabajo y la investigación es la oración-fuerza de la nueva religión que sanará el pecado del mundo, hará retroceder la muerte, garantizando la vida más larga, hará desaparecer el vicio y la degeneración de la sociedad, y hará posible una convivencia en la paz. Con esto, la relación Dios-hombre ya no tiene el sentido paternalista del Dios que desciende hasta el hombre, sino que el encuentro se realiza por la superación de éste:

"El problema de la conciliación del hombre y Dios, por cuya solución lucharon los grandes sistemas escolásticos y toda la mística de la edad media aparece ahora a una nueva luz. Esa conciliación no se espera de la acción de la gracia divina, sino que debe verificarse por medio del trabajo humano y en virtud de su propio desarrollo" (13).

Uno de los hombres de la Ilustración que mejor expusieron el sentir

de aquella época fué el barón de Holbach. En su obra, le *Systeme de la nature*, expone de modo coherente y franco, toda la ideología que constituía la obsesión del pensador ilustrado. En el fondo se trata de dos mundos, dos poderes, que luchan y se enfrentan por tomar el mando de los siglos posteriores: es la metafísica contra el materialismo, la ciencia contra la teología, el cielo contra la tierra, la Edad Media contra la Modernidad.

"En cierto sentido puede decirse que le *Systeme de la nature* relata una historia. No es solamente la visión del hombre y del universo, sino también una especie de exposición dramática, de un conflicto entre dos fuerzas... la religiosa y la naturalista (que incluye el materialismo y el empirismo). La primera es errónea y dañina. La segunda es verdadera y enormemente benéfica para la humanidad...

Las características importantes del tipo de pensamiento erróneo y dañino son: la creencia en Dios, en fuerzas espirituales de cualquier tipo, en un elemento no material del hombre, en el libre albedrío o en cualquier otra excepción a la regularidad de la naturaleza, en las ideas innatas o en cualquier modo no sensorial de conocimiento, en la creación e intervención divina y en valores morales distintos de los basados en la necesidad y en los intereses humanos reales.

... En general puede decirse que lo que ataca es toda doctrina que impugne la unidad y exhaustividad de la naturaleza, toda doctrina que agregue un ámbito religioso extramundano a la totalidad de la naturaleza o que introduzca algún abismo o dis-

continuidad fundamental en ella (dualismo).

El hombre es liberado por la trinidad del pensamiento racionalista, materialista y naturalista que lo conduce a la felicidad, mientras que el pensamiento religioso lo conduce al error y a la desdicha" (14).

REFERENCIA DE CITAS

1. Lain Entralgo, Pedro. La espera y la esperanza. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1.962. pag. 188
2. O'Connor, D.J. Historia crítica de la Filosofía Occidental, IV. Paidós Buenos Aires, 1.968 pag. 196
3. Abbagnano, N. Historia de la Filosofía, 2. Ed. Montaner y Simón, Barcelona pag. 354
4. Lain Entralgo, Pedro. o.c. pag. 190
5. Lain Entralgo, Pedro. Idem pag. 191
6. Abbagnano, N. o.c. pags. 358 - 359
7. Lain Entralgo, Pedro. o.c. pag. 193
8. Montesquieu. El espíritu de las leyes I, 1. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 355
9. Abbagnano, N. o.c. pag. 358
10. Cassirer, E. o.c. pag. 136
11. Cfr. Lain Entralgo, Pedro. O.c. pags. 193 y 196
12. Lain Entralgo, Pedro. o.c. pags. 195, 196 y 197
13. Cassirer, E. o.c. pag. 139
14. O'Connor, D.J. o.c. pags. 182 y 183

6. VISION POSITIVISTA DEL HOMBRE

6.1 INTERPRETACION SOCIOLOGICA DEL HOMBRE: COMTE

El pensamiento de Comte tiene dos fases: en la primera intentará transformar la ciencia en filosofía, y en la segunda la filosofía en religión.

El objetivo central de la obra de Comte es el hombre. Su finalidad es antropocéntrica; intenta liberar al hombre de la situación del desorden social que sufre. La causa de este desorden hay que buscarla en el hecho de no haber una filosofía determinada que gobierne y fundamente la vida tanto social, como religiosa y política del hombre. Se vive una anarquía de ideas y de valores producida por la teología, la metafísica y la ciencia. Para lograr el equilibrio de la sociedad, y del hombre en ella, se hace necesario darle el poder coordinador a una de las ciencias, y la elegida es la ciencia positiva. En la hora del tercer estadio,

"Desde el comienzo, Comte se orientó hacia la ciencia, no por las características finalidades limitadas de la ciencia misma, sino porque veía en la ciencia la regeneración total del hombre, y la realización de todo lo que puede haber en el hombre de más alto y perfecto, esto es, veía en la ciencia el infinito encerrado y revelado" (1).

Amigo y colaborador de Saint-Simon, Comte crece en una sociedad organizada y feliz, dirigida por la ciencia. Así, a la teocracia debe suceder una sociocracia en la que los científicos serán los nuevos sacerdotes, adoradores, y Comte su profeta: "Esta es la

constitución normal de la sociocracia; bajo la presidencia doméstica de los representantes de su naturaleza, la Humanidad coloca primero a los intérpretes de sus leyes; después, a los ministros de sus designios, y finalmente, a los agentes de su poder. Amar, saber, querer y poder se convierten en atributos respectivos de cuatro servicios necesarios, cuya separación y coordinación caracterizan la madurez del Gran Ser" (2).

El trabajo es el elemento cultural de la nueva religión y, en primer lugar, el trabajo científico.

Pero la misma investigación científica debe regirse por las necesidades concretas del hombre, porque el objetivo primordial de la nueva religión es el servicio al hombre, y no del metafísico ni del teológico, sino del hombre actual, del hombre de hoy. De aquí que la investigación no puede desviarse hacia una anarquía científica, sino concentrarse "en la exactitud reclamada por nuestras necesidades prácticas".

En su Sistema de Política Positiva preconiza una inflexible disciplina del trabajo científico; disciplina que en el futuro régimen sociocrático debería corregir y prevenir las desviaciones. "El sacerdocio y el pueblo deberán proscribir los estudios que no tiendan a mejorar o a determinar mejor las leyes matemáticas y físicas de la existencia humana, o a caracterizar mejor las modificaciones que traen consigo, o, por lo menos, a perfeccionar realmente el método universal" (3).

Así queda condenada cualquiera investigación científica que no re-

porte una utilidad para el hombre, y queda en claro que el principal objetivo del nuevo gobierno es la liberación del hombre.

Heredero del racionalismo y de todos los movimientos antropocéntricos que se debatieron en la reciente Ilustración, Comte opta por traer a Dios y a todo su aparato teocrático a la tierra. La Humanidad es el "Gran Ser como conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" (4).

Así la Humanidad y la tradición quedan divinizadas y el hombre, constituido a base de valores naturales y espirituales de esa tradición, es también divinizado, pues todo constituye una divinidad en la que la población pasada suministra la fuente, y la futura el objetivo de la acción presente.

"Nosotros trabajamos siempre para nuestros descendientes, pero bajo el impulso de nuestros antepasados, de los cuales derivan, a la vez, los elementos y los procedimientos de todas nuestras acciones. El privilegio principal de nuestra naturaleza consiste en el hecho de que toda individualidad se perpetúa indirectamente a través de la existencia subjetiva, si su obra objetiva ha dejado resultados dignos. Se establece así desde el principio la continuidad propiamente dicha, que nos caracteriza más que la simple solidaridad, cuando nuestros sucesores prosiguen nuestros objetivos como nosotros hemos seguido los de nuestros predecesores" (5).

Nacido en la Tierra y de la Humanidad, el hombre del sistema comtiano

debe ser un adorador-trabajador de estas dos realidades; por eso, la moral del positivismo es altruista. Vivir para los demás es su máxima fundamental. La doctrina positivista deberá combatir las inclinaciones egoístas de los individuos e infundir en ellos los valores necesarios para el desarrollo de una convivencia feliz en la comunidad. El positivismo social "nos inclina al trabajo, a la equidad social, a la paz internacional, mediante la industria, la difusión de la ciencia y las luces, mediante el cultivo de las bellas artes y el mejoramiento gradual de la moral" (6).

6.2 LA INTERPRETACION DEL HOMBRE EN EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA:

SPENCER

El positivismo evolucionista está fundamentado sobre la doble vertiente abierta por Darwin y Hegel, para llevar a cabo la idea central del progresismo de la Ilustración.

Todo el universo personal ha sido puesto en marcha, está sometido al tiempo. Lo finito no es sino manifestación de lo Infinito, y en esa manifestación se inserta la historia del hombre y del mundo como un hacerse continuo del Absoluto. La nueva teoría del progreso ya no se entendía refiriéndola solo al destino del hombre en el mundo, sino que había que extenderla al mundo entero, en la totalidad de sus aspectos.

"Elaborar la doctrina del progreso universal y poner de relieve el valor infinito y, por tanto, religioso del progreso, tal fue el objetivo que se propuso Herbert Spencer al difundir su sistema de filosofía de vastas proporciones" (7).

En 1857 Spencer había escrito:

"Tanto si se trata del desarrollo de la tierra, del desarrollo de la vida en la superficie, del desarrollo de la sociedad, como del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, siempre en el fondo de todo progreso hay la misma evolución que va de lo simple a lo complejo, a través de diferenciaciones sucesivas. Desde los más antiguos cambios cósmicos de que quedan restos hasta los últimos resultados de la civilización veremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es la misma esencia del progreso" (8).

Esta tesis tiene como objeto demostrar la compatibilidad entre ciencia y religión, pues ambas se fundamentan en el misterio. Por una parte, el hombre religioso dedica su fuerza hecha oración en la interpretación del misterio en que están envueltos los poderes sobrenaturales; de otro lado, el científico también dedica su actividad a desvelar los misterios que se le presentan en la naturaleza como fenómenos: espacio, tiempo, movimiento, conciencia, conocimiento etc. Es a este misterio al que hay que darle el nombre de Absoluto. Así, religión y ciencia son correlativas, ambas buscan desvelar el misterio; la religión en la causa última, la ciencia en el terreno de los fenómenos que no son otra cosa que "efectos condicionados de la Causa Incondicionada", que es coextensiva con todos los órdenes de fenómenos.

Spencer monta todo su sistema social, psicológico y ético sobre la evolución y, concretamente, siguiendo el proceso de la evolución biológica.

REFERENCIA DE CITAS

1. Abbagnano, N. Historia de la Filosofía 3. Ed. Montaner y Simón, Barcelona, pag. 44
2. Comte, A. Política Positiva IV
3. Comte, A. Política Positiva, I
4. Comte, A. Política Positiva, IV
5. Ibidem
6. Littré E. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 255
7. Abbagnano, N. o.c. pag. 284
8. Spencer, H. Primeros Principios, parágrafo 145
9. Ibidem

Según Spencer la ley de la evolución significa que la materia pasa de un estado de dispersión a un estado de concentración o el tránsito de una forma menos coherente a una forma más coherente. Hay, pues, en el universo un movimiento creciente que va de la disgregación a la integración y armonía, de lo homogéneo a lo heterogéneo.

"La evolución es una integración de materia y una disipación concomitante del movimiento, durante el cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente; y durante el cual, el movimiento conservado está sujeto a una transformación paralela" (9).

7. EL DESARROLLO DEL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA

Aunque Spencer había afirmado claramente en sus Primeros Principios que el positivismo evolucionista tenía un significado tanto materialista como espiritualista, y consideraba la lucha entre estas dos tendencias como una guerra de palabras, sin embargo "la irreprimible tendencia romántica del positivismo difícilmente podía detenerse en esta posición de equilibrio, y las tentativas de interpretar en uno u otro sentido el significado de la evolución fueron tanto más repetidas y enérgicas por cuanto, en una u otra de las dos formas, la evolución se prestaba mejor a adquirir una interpretación infinita y divina y a justificar una exaltación religiosa o pseudoreligiosa" (1).

7.1 INTERPRETACION NATURALISTA DEL HOMBRE: HAEKEL

Aunque Claude Bernard, uno de los grandes seguidores del positivismo

evolucionista, se había negado a admitir la reducción de los fenómenos vitales a fenómenos físico-químicos, Taine y Renan daban los primeros virages hacia el materialismo.

El primero trata de reducir la vida espiritual a un mecanismo regido por leyes naturales, al afirmar: "es menester prescindir de las palabras razón, inteligencia, voluntad, poder personal, y hasta yo; se trata de metáforas literarias" (2).

Renan, por su parte, afirmará:

"La actitud más lógica del pensador ante la religión es proceder como si fuera verdadera. Debe comportarse como si Dios y el alma existieran. La religión está así en la esfera de muchas hipótesis, como el éter, los flúidos eléctricos, lo luminoso, lo calórico, nervioso y el mismo átomo, de los cuales sabemos perfectamente que solo son símbolos, medios cómodos para explicar los fenómenos" (3).

En la segunda mitad del siglo XIX aparece una pléyade de científicos, biólogos, físicos, psicólogos, que inclinan la dirección de su pensamiento en el sentido de una explicación mecánica del mundo, repudiando toda explicación trascendental o metafísica.

Para estos representantes de la teoría llamada materialismo científico "el mundo está en movimiento y devenir, y el ser no es otra cosa que fuerza y materia, como ya dijo Demócrito. Ninguna falta le hace el nous de Anaxágoras, ni las ideas y el demiurgo de Platón, ni el motor inmóvil de Aristóteles, para no decir nada del Dios de los cristianos. ¿Y el alma que vive dentro del hombre?

¿ Y el pensamiento? ¿Y la conciencia?. Como seca respuesta se nos dice simplemente que todo lo anímico es mera función del cerebro. El pensamiento es para el cerebro como la bilis para el hígado y la orina para los riñones. Pura secreción o exudado de la materia" (4).

Dado que los exponentes de esta ideología son muchos, fijemos nuestra atención en el más representativo de ellos: Ernst Haeckel.

Destinada a suplantar toda filosofía y toda religión está la obra de Haeckel, de marcada inclinación materialista y mecanicista.

Biólogo de profesión, Haeckel aporta a la teoría evolucionista de Darwin la ley biológica y genética según la cual hay un paralelismo entre ontogénesis y filogénesis: "La ontogénesis, o sea, el desarrollo del individuo, es una breve y rápida repetición de la filogénesis o evolución de la estirpe a que pertenezca; es decir, de los precursores que forman la cadena de progenitores del individuo mismo, repetición determinada por las leyes de la herencia y de la adaptación" (5).

Así el desarrollo orgánico aparecía como una unidad y una continuidad a partir de una sustancia única con dos atributos: la materia y la energía que se iban conservando según las leyes descubiertas por Lavoisier y Mayer.

La Naturaleza, realidad única, se halla dotada de movimiento que es su energía. El desarrollo de este movimiento dió como resultado el universo y la historia. Ambos, universo e historia, son el resultado

del proceso evolutivo de la Naturaleza. No hay, pues, sino una sola realidad: la materia. Y el hombre, el último producto de su evolución. De tal manera que "entre vida y no vida, entre planta, animal y hombre, las diferencias son graduales" (6).

De esta manera todo dualismo queda excluido; el hombre está enraizado en la tierra, depende de ella y su relación con cualquier ser superior, espiritual, separado del mundo es un absurdo metafísico.

Esta concepción monista de la sustancia única está tomada del panteísmo spinoziano en el que la Natura Naturans y la Natura Naturata son las dos caras, en proceso evolutivo, de la realidad.

"Nos reafirmamos en el monismo puro y unívoco de Spinoza; la materia, como sustancia infinitamente extensa, y el espíritu (energía) como sustancia sintiente y pensante, son los dos atributos o propiedades fundamentales del ser divino omnicomprensivo, de la sustancia universal... El monismo no conoce en el universo más que una única sustancia, que es al mismo tiempo Dios y naturaleza. Cuerpo y espíritu, o materia y energía, están indisolublemente unidos en ella. El Dios extramundano o personal del dualismo lleva necesariamente al teísmo; por el contrario, el dios intramundano del monismo lleva al panteísmo... Dios es el vertebrado gaseiforme" (7).

En el materialismo de Haeckel toda la evolución está fundamentada sobre un determinismo estrecho en el que una determinada causa engendra siempre un mismo efecto, explicando así las causas actuales, los fenómenos pasados y presentes de la vida. Este materialismo es

bastante sectario y estrecho (8).

7.2 INTERPRETACIÓN ESPIRITUALISTA DEL HOMBRE

Aprisionada en el orden natural y sometida y gobernada por leyes naturales, la filosofía tradicional quedaba reducida a un naturalismo en el que los valores trascendentales eran negados. La religión, la moral y la teología quedaban sometidos a la esfera natural, y la finalidad de la naturaleza, la libertad humana y la fe en el más allá quedaban flotando como fantasmas que se resistían a ser aprisionados dentro de las leyes necesarias del naturalismo.

Era necesario reivindicar su puesto a la filosofía, a la ciencia, a la teología y, con ello, reivindicar al hombre su lugar en el cosmos y el sentido de su vida que estaba aprisionada en una estructura social mecanicista.

En esta dirección, el espiritualismo se levanta como la primera reacción contra el positivismo.

Lo primero que pretende el espiritualismo es liberar al Infinito del finito, es decir, restituirle al Absoluto su trascendencia que, aunque se manifiesta en la conciencia y en el mundo como immanencia, es una realidad distinta y trascendental al orden natural, y como tal, es su causa y finalidad.

Con relación al hombre, el centro antropológico lo colocó el espiritualismo allí donde se realizaba el encuentro entre el Absoluto y el yo, es decir, en la interioridad, en la conciencia. Con esto, el espiritualismo se eslabonaba a la corriente de Plotino, San Agustín y

Descartes, y a la exterioridad del positivismo oponía la interioridad.

A partir de los datos de conciencia trata el espiritualismo de reconstruir su filosofía tradicional. Es en esos datos de la interioridad donde el Absoluto recibirá su trascendencia, donde una nueva antropología y una ciencia serán reconstruidas.

7.2.1 M. H. FICHTE

Afirmada la trascendencia, la naturaleza y la materia pierden su sentido autónomo y quedan gobernadas por un orden providencial que las ordena según una finalidad determinada por El, que en último término se reduce a hacer posible la vida espiritual del hombre.

"Lo principal de M.H. Fichte es la defensa de la concepción finalista del mundo. El mundo se le aparece "como una serie gradual de medios y de fines"; y esta ordenación finalista presupone un ordenador y creador del mundo. "La ciencia de la naturaleza -dice- no es, en sí, teísta ni antiteísta; la cuestión del principio supremo cae más allá de su campo de investigación. Pero, rectamente considerada, es el punto de apoyo más sólido para un concepto teísta, por cuanto demuestra, en toda la naturaleza, y de un modo expreso y visible en un mundo orgánico y síquico, el hecho fundamental de un finalismo interno y de una ordenación total completa. Las llamadas leyes de la naturaleza no son más que su expresión particular y, al mismo tiempo, su confirmación" (9).

De esta manera, naturaleza y materia quedaban reducidas al espíritu en el que tomaban sentido y finalidad.

7.2.2 MAINE DE BIRAN

Aunque es anterior al movimiento espiritualista, y si tuviéramos que encajillarlo dentro de un movimiento, habría que hacerlo en el del retorno romántico a la tradición, Maine de Biran, debido a la influencia que tuvo en el espiritualismo, sobre todo a través de Ravaisson, se nos presenta como un defensor de la interioridad y de los valores metafísicos y eternos del hombre.

En su última obra, *Nuevos ensayos de Antropología*, describe así el puesto del hombre en el mundo, a la vez que salva su espontaneidad y su libertad:

"Como ser físico, el hombre pertenece a la naturaleza material; comparte toda su ceguera y sufre toda su necesidad. Como ser vivo, e incluso como animal, no hace más que sentir; no se da cuenta o no conoce siquiera su existencia. Dirigido, impelido, arrastrado, como los animales, por las impresiones internas o externas, por todas las determinaciones de su instinto ciego, es actor subordinado y no espectador del universo; no se dirige en absoluto por su propia fuerza. Falto del poder de comenzar una serie de movimientos o de actos voluntarios, reacciona y no actúa. Pero, como ente dotado de una libre potencia de movimiento y de acción, el hombre goza de vida y de relación y de conciencia; sustraído por la necesidad del fatum, extiende sobre la naturaleza el poder que tiene en primer lugar sobre

los instrumentos de su voluntad. No solamente vive la vida común de todos los demás seres que sienten como él, sino que siente que vive, y en tanto que la sensación envuelve realmente toda la existencia animal, el hombre solo tiene idea de su sensación y distingue su individualidad; se da cuenta de su yo o tiene conciencia de él. No solamente tiene relaciones esenciales con la naturaleza de que forma parte, sino que se apercibe de sus relaciones; se da cuenta de ellas; más aún, las modifica, las extiende sin cesar, o las crea nuevas, por medio del ejercicio de su fuerza agente y pensante que constituye su naturaleza, su existencia y toda su personalidad" (10).

Biran conoce y recapitula los conocimientos provenientes de la vida orgánica y de la vida consciente, pero no se detiene aquí; además de estas dos vidas señala una tercera, la religiosa, que libera al hombre del naturalismo y del idealismo, y despeja el camino en busca de la relación con Dios.

"La segunda vida del hombre parece haberle sido dada solamente para elevarse a la tercera, en la cual está libre del yugo de los afectos y de las pasiones, y el genio o demonio que dirige el alma y la ilumina con un reflejo de divinidad se hace oír en el silencio de la naturaleza sensible, en la cual nada acontece en el sentido o en la imaginación que no sea querido por el yo o sugerido o inspirado por la fuerza suprema en la cual el yo queda absorbido y confundido. Tal es, quizá, el estado primitivo, del que el alma humana ha caído y al que aspira a levantarse de nuevo" (11).

Esta relación con Dios es la que libera al alma del psicologismo propiamente dicho al llevarla al amor. Así, el alma, al contemplar y meditar en el Absoluto se comunica, se manifiesta y, con ello, vive liberada de la subjetividad.

"Me parece que, tomando como punto de partida el hecho psicológico, sin cuya mediación el espíritu humano se pierde en divagaciones ontológicas hacia lo absoluto, se puede decir que el alma, fuerza absoluta que es sin manifestarse, tiene dos modos de manifestación esenciales: la razón y el amor. La actividad por la cual el alma se manifiesta a sí misma como persona o yo es la base de la razón; es la vida propia del alma, ya que toda vida es manifestación de una fuerza. El amor, origen de todas las facultades afectivas, es la vida comunicada al alma como una condición de su propia vida, la vida que le viene del exterior y desde lo alto, es decir, del espíritu de amor, que sopla donde quiere" (12).

De este modo, en la antropología de Biran, el hombre está abierto al mundo, que tiene relaciones con él, que lo modifica y perfecciona, pero también es un ser abierto al Absoluto, al otro no-yo, el cual se manifiesta y se expresa en la propia conciencia.

Relacionándose, dialogando con ese otro que yo, llamado mundo y llamado Dios, el hombre vive su vida humana personal.

7.2.3 COSMOVISIÓN Y ANTROPOLOGÍA EN LOTZE

La obra de Lotze estará encaminada a salvar la transcendencia del

Absoluto y con ello a demostrar la realidad del espíritu como algo distinto de la materia, creado por Dios y núcleo de la persona humana.

Salvada la transcendencia del Absoluto, el espíritu humano no queda enterrado en la maquinaria opaca de la materia en la que sus valores y sus ansias de vida quedan asfixiados y comprimidos, sino que, colocado en una dimensión distinta, queda abierto en sus aspiraciones al Infinito.

Lotze no tiene inconveniente en admitir las tesis positivistas de la evolución, de la necesidad de la naturaleza, incluso del mecanicismo, siempre que no toque al Absoluto y al espíritu humano, a quienes hay que respetar como pertenecientes a un orden distinto.

En lo que se refiere al funcionamiento y sentido de la naturaleza en Lotze, estamos ante las tesis leibnizianas de la armonía preestablecida y el optimismo. La naturaleza es una gran máquina programada a base de leyes necesarias, pero su objetivo es hacer el bien.

"Todas las actividades y todos los cambios de las cosas se suceden con aparente necesidad intrínseca dentro del ámbito de aquellas leyes en que el Uno eterno dispuso la permanencia de cada uno de sus efectos... Todo el ser, todo lo que recibe el nombre de forma o figura, de cosa o de acontecimiento, todo aquello, en suma, de cuyo conjunto resulta la naturaleza, no puede considerarse sino como una condición preliminar para la realización del bien, no puede existir tal como es, sino

por la realización de que así, y no de otro modo, se manifiesta en ello el valor eterno del bien"(13).

Así, el transcendente es quien domina y dirige la evolución según un plan trazado desde el comienzo. El cuidado y la orientación de esta evolución ha sido colocado en manos del hombre:

"La seguridad de nuestra esperanza y la alegría de nuestra existencia descansan en la unidad premeditada del sistema cósmico que nos ha preparado nuestro sitio y que ya en los ciegos efectos de la naturaleza ha puesto el germen de la evolución que la vida espiritual debe recoger y continuar" (14).

De esta manera Lotze expresa una continuidad entre los valores naturales y los espirituales del hombre que, a su vez, deben ser referidos al Absoluto, Unidad que lo conecta y da sentido a todo.

Quitarle al hombre sus aspiraciones, las necesidades del alma, sus esperanzas y su fe es declarar la autonomía de la materia y hacer al hombre prisionero de las fuerzas ciegas de la naturaleza.

REFERENCIA DE CITAS

1. Abbagnano, N. Historia de la Filosofía 3. Ed. Montaner y Simón, Barcelona pag. 303
2. Taine, De l'intellecto. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 296
3. Renan. Feuilles détachées. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 298
4. Hirschberger, J. Historia de la Filosofía, 2. Ed. Herder Barc. pag. 318
5. Haeckel, Ernst. Enigmas, Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 304
6. Arago, J.M. La Evolución, B.A.C. pag. 723
7. Haeckel, E. Enigmas. Citado por Hirschberger, J. o.c. pag. 320
8. Cfr. Olivier, G. El hombre y la evolución. Labor, Barcelona 1.973 pag. 66
9. Fichte, M.H. Antropología. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 337
10. Maine de Biran, Ensayos sobre fundamentos de psicología y sobre sus relaciones con el estudio de la naturaleza. Citado por Marías, J. o.s. 245
11. Maine de Biran, Antropología. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 206
12. Ibidem.
13. Lotze, H. Microcosmos. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 339
14. Ibidem

8. INTERPRETACION RACIONALISTA DEL HOMBRE

8.1 KANT

1. PUNTO DE PARTIDA

Quando Kant entra en el escenario de la filosofía, resumiendo en sí el racionalismo continental y el empirismo inglés, junto a los principios básicos de la Ilustración, parece que el dualismo abierto en los siglos anteriores tocaba a su fin. Kant tiene todos los elementos capaces de una síntesis, a la cual une una idea clara sobre la necesidad de construir una antropología, ya que todos los problemas de la filosofía deben reducirse a la pregunta, ¿qué es el hombre?,

El 4 de mayo de 1797, Kant escribe a su amigo, el teólogo protestante Ständlin: "El plan que desde hace algún tiempo me he trazado trazado para la elaboración del campo de la filosofía pura que a mí me concierne, intenta la resolución de tres cuestiones fundamentales: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Que debo hacer?. 3) ¿Qué puedo esperar?. 4) ¿Qué es el hombre?. A estas cuestiones responden, respectivamente, la metafísica, la moral, la religión y la antropología. Y agrega Kant estas palabras decisivas: "Pero en el fondo se podría poner todo esto en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última" (1).

Kant ha hecho del hombre el objetivo de su filosofía:

"Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se

educa el hombre tiene el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridos para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último. El conocerle, pues, como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo, aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales" (2).

En el fondo, este interés antropológico responde a una pregunta lógica que aunque participa del movimiento naturalista de la Ilustración, señala una dimensión nueva al hacerle un cuestionamiento en su base: "¿De qué nos serviría -concluye Kant- alabar la magnificencia y la sabiduría de la creación en el reino de la naturaleza carente de razón, si la parte del gran espectáculo de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo ese reino, la historia del humano linaje, hubiera de seguir siendo un argumento en contra cuya visión nos obligara a apartar de ella con disgusto nuestros ojos, y, desesperando de encontrar alguna vez en su textura una acabada intención racional, nos condujese a esperarla sólo en otro mundo?" (3).

El tema del hombre ha sido puesto resueltamente sobre el tapete de la reflexión filosófica y este hombre quiere ver aquí abajo, quiere experimentar la redención. Kant, en esta primera parte de su vida, participa del movimiento humanista de la Ilustración, y se declara ciudadano del mundo, y a la vez mantiene su optimismo en el porvenir del mundo del que, de alguna manera, se hace profeta y

artífice.

"Elegido por el mejor de los seres para el más perfecto de todos los proyectos posibles, como uno de sus débiles miembros; indigno en mí mismo, pero escogido para el todo a que pertenezco, el puesto que en este óptimo plan se me ha otorgado me hace estimar más y más mi propia existencia. Grito a toda criatura que no se ha hecho indigna de ese nombre: ¡Salvación para nosotros, los que somos!, y el Creador nos distingue con su complacencia. Innumerables espacios y eternidades ofrecerán a la mirada del omnisciente los tesoros de la creación, en toda su anchura; pero yo, desde el punto en que me encuentro, armado de la débil inteligencia que me ha sido concedida, miraré en torno a mí hasta donde yo alcance, y cada vez más aprenderé a ver esto: que el todo es lo óptimo, que todo es bueno en vista del todo" (4).

Evidentemente Kant está hablando como hombre "cosmopolita" para el que la historia va organizando la libertad humana como sentido de la naturaleza.

"Este progreso natural e histórico, tiene como sujeto al 'homo phaenomenon' en su condición de ente social y cuya meta es la constitución de una "sociedad ciudadana" perfecta, en la cual llegarán a su completo desarrollo todas las disposiciones naturales de la especie humana y alcanzará la razón su plenitud. Este progreso se ofrece a la mente del hombre con la seguridad de todas las leyes de la naturaleza y tiene su mecanismo indefectible en el antagonismo social de las diversas tendencias de la realidad humana: Lo que fué la "guerra" en la dinámica cosmológica de Heráclito (instrumento del buen orden en el proceso del

cosmos), eso viene a ser el antagonismo de la dinámica histórica y social de Kant" (5).

2. LO QUE YO PUEDO SABER DE MI MISMO

La dominante preocupación por el hombre cosmopolita, anterior a su Crítica de la Razón Pura, va dejando lugar a su creciente interés antropológico de cuño moral y religioso; pero entre estas dos orillas, Kant extendió un puente: "La imposibilidad de la psicología racional como doctrina".

Además de la escisión hecha entre el hombre cosmopolita y el hombre individual, entre el hombre *phaenomenon* y el hombre *noumenon*, Kant propone al *homo moralis*, como sujeto capaz de libertad y vida religiosa.

"Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo...

Entre los vivientes habitantes de la tierra es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad técnica para manejar las cosas, por su capacidad pragmática y por la capacidad moral; tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí sólo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra" (6).

El hombre que Kant toma como objeto de su estudio ha quedado reducido

al "alma-noumenon" y aun en esta dimensión está también dividido entre conocimiento teórico y actuación práctica.

Partiendo de su creación de juicios sintéticos a priori, y propo-
niéndolos como indispensables para la posibilidad de la ciencia, Kant
llega a la conclusión de que solamente son posibles las ciencias de
los fenómenos, matemática y física, mientras que la metafísica ha
quedado rotulada como imposible.

"Nadie puede gloriarse, dice Kant, de saber que Dios existe y
que habrá una vida futura; si alguien sabe esto, añade, 'ese
es el hombre que desde hace tiempo busco, porque todo saber es
comunicable y yo podría participar de él' " (7).

Por la vía del saber lógico ha quedado excluido Dios y el hombre.
Con respecto al hombre, Kant argumenta así:

"Yo, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me lla-
mo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos,
llámase cuerpo. Por ende, la expresión "yo", como ser pensante,
significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse
doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma
nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda
experiencia (que me determina más de cerca e in concreto), de
ese concepto yo, en cuanto se presenta en todo pensamiento...
"Yo pienso" es, pues, el único texto de la psicología racional.
De él debe ésta desenvolver todo su saber. Se vé fácilmente
que ese pensamiento, si ha de ser referido a un objeto (a mí
mismo) no puede contener otra cosa que predicados transcendent-

les de ese objeto, porque el más mínimo predicado empírico menudaría la pureza racional y la independencia de la ciencia respecto de toda experiencia" (8).

Kant no tiene inconveniente en hacer un estudio del alma como substancia y atribuirle todas las propiedades trascendentales que le había atribuido la metafísica tradicional.

"La tónica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta puede contener, es, por tanto, la siguiente: 1) El alma es substancia. 2) Es, según su cualidad, simple. 3) Es, según los diferentes tiempos en que existe, numéricamente idéntica, es decir, es unidad (no pluralidad). 4) En relación está con los posibles objetos en el espacio. De estos elementos nacen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, por simple composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta substancia, meramente como objeto del sentido interior, da el concepto de inmortalidad; como substancia simple da el de incorruptibilidad; la identidad de la misma como substancia intelectual da la personalidad; estas tres cosas juntas hacen la espiritualidad; la relación con los objetos en el espacio da el comercio con cuerpos; por tanto, representase la substancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como alma (ánima) y como el fundamento de la animalidad; ésta está limitada por la espiritualidad: inmortalidad" (9).

La falla la encuentra Kant en el fundamento que la metafísica tradicional había establecido como razón de ser de nuestro ser pen-

sante, lo cual lleva a concluir en su falsedad como ciencia de la razón pura. Para la metafísica tradicional, el sujeto-fundamento de ciencia había sido el "yo" como contenido de sus pensamientos, de aquí que el sujeto no era el yo sino sus contenidos-pensamientos es decir, sus predicables. Kant aboga por un "yo" vacío de contenidos, de predicados.

"Como fundamento de esa ciencia no podemos, empero, poner nada más que la representación "Yo", representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es concepto, sino una mera conciencia, que acompaña a todos los conceptos...

En el proceder de la psicología racional hay un paralogismo, que puede expresarse en el siguiente raciocinio: Lo que no puede ser pensado mas que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto, y es, por tanto, substancia. Es así que un ser pensante, considerado sólo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como substancia. En la mayor se habla de un ser que puede ser pensado en general, en toda relación y, consiguientemente, también tal como en la intuición puede ser dado. En la menor, empero, se habla de ese mismo ser, en cuanto se considera a sí mismo como sujeto, sólo en relación al pensamiento y a la unidad de la conciencia, pero no al mismo tiempo en relación a la intuición, por la cual es dado como objeto al pensamiento. Por tanto, la conclusión es deducida per sophisma figurae dictionis, es decir, mediante un falso raciocinio" (10).

De la primera pregunta que se hacía Kant sobre lo que "puedo saber", la respuesta queda reducida al fenómeno; más allá, la razón especulativa se halla bloqueada.

"No hay, pues, psicología racional como doctrina, que nos proporcione un aumento del conocimiento de nosotros mismos. Solo existe como disciplina, que pone a la razón especulativa en este campo límites infranqueables; por una parte para no echarse en brazos del materialismo sin alma y, por otra parte, para no perderse fantaseando en el espiritualismo, sin fundamento para nosotros en la vida" (11).

3. EL HOMBRE MORAL

Los límites infranqueables que Kant pone a la razón especulativa tienen como objetivo no solo "liberar al hombre del materialismo cómodo y del espiritualismo fantástico" sino además, excitar la búsqueda por la vía práctica llena de riquezas.

"Los límites infranqueables de la razón especulativa más bien nos recuerda que debemos considerar esa negativa de nuestra razón a dar respuesta satisfactoria a las curioseas preguntas acerca de lo que sucede allende esta vida, como una advertencia de la misma, para que, apartándonos de la estéril especulación trascendente acerca de nuestro propio conocimiento, nos apliquemos al uso práctico lleno de riquezas; éste, aun cuando siempre está dirigido a objetos de la experiencia, toma sin embargo sus principios de algo más alto y determina la conducta como si nuestro destino superpujase infinitamente la experiencia y, por tanto, la vida" (12).

Nadie mejor que Kant reconoce en la modernidad el poder de la razón

pero también, nadie mejor que él conocía la necesidad de ponerle límites. La experiencia de las revoluciones le habían enseñado que la razón, si quería seguir siendo razonable, debía detenerse en un punto determinado.

"Una razón sin fronteras, enloquece; se vuelve arbitraria, desenfrenada, prisionera de un poder exterior que la pone a su servicio. Sus desmesuras se confunden con los niveles estériles o sangrientos de la sinrazón. Una razón exagerada es una forma de la pasión, tiene la dureza de los dogmatismos, de las cegueras crédulas, de las verdades que deben ser aceptadas por un acto de autoridad" (13).

Bloqueado el espíritu humano como razón especulativa para llegar a los tres temas que verdaderamente le importan: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, se abre camino por la práctica; la razón pura teórica, se vuelve práctica.

"Sin embargo, no se ha perdido lo más mínimo para el derecho y aún la necesidad de admitir una vida futura, según principios del uso práctico de la razón, enlazado en esto con el especulativo; porque la mera prueba especulativa no ha podido, ciertamente, tener nunca en la razón común humana influjo alguno. Las pruebas, que para el mundo son utilizables, conservan aquí todas su valor, sin disminución alguna; más bien diríamos que, al rechazar esas pretensiones dogmáticas, ganan en claridad y convicción sincera, ya que sitúan la razón en su peculiar dominio, que es la ordenación de los fines, la cual, sin embargo, es al mismo tiempo ordenación de la naturaleza; la razón entonces, al mismo tiempo como facultad práctica en sí misma, sin

estar limitada por las condiciones de la naturaleza, se ve autorizada a extender la ordenación de los fines y, con ella, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida" (14).

Así, si la razón práctica tenía como objetivo el conocimiento de las causas del mundo físico, la razón práctica se orienta a esperar los fines de su mundo moral.

"A juzgar por la analogía con la naturaleza de los seres vivos en este mundo -para los cuáles la razón necesariamente tiene que admitir, como principio, que no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma prescindible o desproporcionado a su uso y por tanto desprovisto de fin, sino que todo es exactamente conforme a su destino de vida-debería el hombre que es el único que puede tener en sí el fin último de todo eso, ser la única criatura exceptuada de dicha finalidad" (15).

Como ser síntesis del destino del mundo, el hombre tiene su finalidad, la cual encuentra en la ley moral que está en él mismo.

"Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevo y creciente, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal

que tiene que devolver el planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido previsto (no se sabe cómo), por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinita por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito" (16).

La ley moral aparece así como la fuerza que eleva al hombre sobre el común de los seres de la creación hasta conectarlo con lo infinito. En el corazón de esta ley moral hay que colocar al deber cuya raíz es la propia personalidad o libertad.

" ¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aver-
sión natural en el ánimo y lo sustente para mover la voluntad; tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo y que se conquista, sin embargo y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra tí, ¿cuál es el origen digno de tí? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que

sólo los hombres pueden darse a sí mismos?. No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo. No es ninguna otra cosa más que la personalidad, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza" (17).

Por la vía de la razón práctica y en la ley moral, Kant ha encontrado los elementos necesarios para dar una explicación adecuada al problema del hombre y a su finalidad. El hombre y Dios se encontrarán en el corazón de la ley moral, allí el hombre siguiendo al deber realizará su felicidad, hará posible el advenimiento del bien supremo sobre el mundo, y se proyectará hacia lo eterno, donde Dios lo aguarda.

Bastará simplemente adecuar la voluntad humana a la ley moral donde "el hombre se siente interiormente llamado a hacerse digno, por su conducta en este mundo y renunciando a muchos provechos, de ser ciudadano de otro mundo mejor".

4. EL HOMBRE RELIGIOSO

El hombre moral enlaza perfectamente con el hombre religioso, de la misma manera que la religión empieza donde termina la moral.

"La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la adecuación completa de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación

completa de la voluntad a la ley moral es santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un progreso que va de lo infinito hacia aquella completa adecuación y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad" (18).

Así la santidad y el encuentro con Dios sólo es posible mediante el cumplimiento del deber. En este contexto, el Dios que presenta Kant no toma la iniciativa de la acceso al hombre, ni envía su gracia para levantar al hombre caído, sino que más bien es su Dios que espera que el hombre, a base de su esfuerzo, por el cumplimiento tesonero del deber, lo descubra y lo encuentre. Kant, en su afán por levantar la dignidad del hombre, no duda en disminuir la teoría tradicional de la gracia. Heredero de la fe humanista de la Ilustración, rechaza una divinidad protectora que disminuye el valor de la acción del hombre. De la misma manera que el hombre no puede ser manipulado por Dios, Dios tampoco puede ser manipulado por el hombre. El hombre debe vivir su propia vida, luchar su propia lucha enfrentado a su deber, y esta es la santidad. "No es la gracia divina la que desciende, sino que la experiencia moral es la gracia del hombre ofrecida a Dios" (19).

El primer encuentro entre Dios y el hombre se realiza en el corazón de la ley moral y se prolonga más allá, hasta la vida futura. Así el hombre religioso vive "una actitud moral bien probada para es-

perar mientras dure su existencia, incluso más allá de esta vida, una prosecución ininterrumpida de su actual progreso desde lo moralmente malo hasta lo moralmente bueno; conciencia basada en la realidad de ese mismo progreso y en el inmutable propósito que en él se expresa". Mas como la perseverancia en el propósito de mejorar moralmente no puede ser nunca seguridad absoluta, al hombre no le cabe otra cosa que "la consoladora esperanza de continuar fiel a esos principios en una existencia prosseguida allende la muerte" (20).

Esta manera de obrar mediante la cual pasa el hombre de lo malo a lo bueno, lleva a una conversión del hombre y del mundo. La ley moral "por lo demás es santa, y exige un cambio radical de la existencia humana, esto es, un cambio del corazón, y no solo de costumbres. Todo el ser es llevado a un nuevo nacimiento: no se trata de restaurar el mundo antiguo, ajustar aquí y allá un organismo desvencijado. Se trata, como lo señala la escatología bíblica que Kant cita expresamente, de una "nueva creación", de engendrar una "nueva tierra y un nuevo cielo" (21).

Lógicamente el cambio del hombre debe llevar a un cambio a nivel comunitario. Viviendo la ley moral deberá aparecer una nueva comunidad, ya que el progreso para que sea verdadero debe ser comunitario.

"De ahí la necesidad de un "ente ético comunitario", capaz de aunar y orientar rectamente las obras morales de los individuos que lo integren. Tal es para Kant el fundamento racional de la Iglesia invisible o Pueblo de Dios, idea y modelo, en el sentido platónico de estas palabras, de la Iglesia que la mirada per-

cibe en la historia: "un ente ético comunitario solo es pensable bajo la figura de un pueblo sometido a los mandamientos divinos, un pueblo de Dios regido por las leyes de la virtud; y "un ente ético comunitario bajo una legislación moral y divina es una Iglesia" (22).

REFERENCIA DE CITAS

1. Kant,E. Lógica,Introducción,III.
2. Kant,E. Antropología,Prólogo
3. Kant,E. *Mutmasslicher Anfang der Menschengegeschichte*. Citado por Lafn Entralgo,Pedro, *La espera y la esperanza*. Ed. Revista de Occidente,Madrid, 1.962 pag. 217
4. Kant, E. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimus*. Citado por Lafn Entralgo,Pedro. o.c. pag. 218
5. Lafn Entralgo,Pedro. o.c. pag. 223
6. Kant,E. Antropología,Parte II,E.
7. Lafn Entralgo,P. o.c. pag. 221
8. Kant,E. *Crítica de la Razón Pura*,Dial.trasc. Libro II,cap. I.
9. *Ibidem*
10. *Ibidem*
11. Kant,E. *Crítica de la Razón Pura*,Dial. trasc. II,cap. I
12. *Ibidem*
13. Massuh,V. *Nihilismo y experiencia extrema*, Ed. Sudamericana, B.A. pag. 10
14. Kant,E. *Crítica de la Razón Pura*. Dial. Trasc. lib. II,cap. I
15. Kant,E. *Crítica de la Razón Pura*, Dial. trasc. lib. II,cap.I
16. Kant,E. *Crítica de la Razón Práctica*, parte II, conclusión
17. Kant,E. *Crítica de la Razón Práctica*, parte I, lib.I,cap.III
18. Kant,E. *Crítica de la Razón Práctica*,parte I,lib.II,cap.II
19. Massuh,V. o.c. pag. 12
20. Lafn Entralgo,P. o.c. pag. 222
21. Massuh,V. o.c. pag. 14
22. Lafn Entralgo,P. o.c. pag. 225

9. INTERPRETACION ATEA DEL HOMBRE

9.1 EL HUMANISMO EN FEUERBACH

1. PUNTO DE PARTIDA: EL HOMBRE DIVIDIDO

La división que Descartes hiciera en el hombre entre res cogitans y res extensa, sobrevalorizando la cogitans como amenaza para la extensa, llega a su culmen con Hegel, en el que el hombre queda aprisionado dentro de lo puramente racional:

"En el fondo late aquí una imagen humana que, de un lado, entiende al hombre esencialmente como un ser racional sin tener en cuenta al hombre total y concreto; de otro lado, eleva y absorbe la razón finita en un acontecimiento espiritual infinito, con lo cual no adquiere su pleno valor la singularidad personal del hombre en su libertad y responsabilidad" (1).

Esta visión racionalista y absolutizada del hombre, sin tenerlo en cuenta en su totalidad, es lo que crea una reacción contraria que girará en busca de una antropología nueva, en la que no solamente el pensamiento tendrá la supremacía, sino también la sangre y la tierra, es decir, todo el hombre. En esta reacción unos pensadores harán énfasis en la materia, otros en la vida, otros en el instinto; pero todos en el fondo, muestran una pasión por el hombre y el lugar que le corresponde en el mundo.

Entre los pensadores que se lanzaron a la búsqueda de la nueva antropología está Feuerbach.

Hacia 1827 Feuerbach empieza a dudar del sistema de Hegel: "Vemos

ciertamente en la Lógica determinaciones simples como ser, nada, algo, otro, finito, infinito, esencia, fenómeno... pero ellas son en sí mismas determinaciones abstractas, unilaterales, negativas" (2).

Ya en 1839, con su obra "Hacia la crítica de la filosofía hegeliana", se aparta de él, declarando su sistema como "una autoalienación absoluta de la razón". Feuerbach comprende que el sistema hegeliano es fundamentalmente teológico, abstracto, absoluto, y en él no tiene cabida el hombre concreto, corporal, con sus pasiones y su miseria. Hegel ha trasladado los atributos divinos del Dios de la religión al Logos o Idea, por eso su filosofía es, ante todo, una teología que está lejos de los sentidos, del mundo, del hombre, olvidando el carácter concreto de la experiencia. (3)

Feuerbach quiere salvar en el hombre la individualidad, la sensibilidad, la corporeidad; todo ese mundo humano que, desde Descartes, venía diluyéndose en el terreno de la filosofía, mientras que en el terreno social era objeto de dolor, esclavitud, alienación.

De esta manera "Feuerbach se une a la gran tradición de los filósofos materialistas que, tomando como punto de partida el estado actual del hombre en la naturaleza y la sociedad, consideraban ilusorias las soluciones idealistas. El duro hecho de que a los impulsos naturales del hombre no se les permitía una salida adecuada, hacia de la razón y la libertad simples mitos, en lo referente a las realidades sociales. Hegel había cometido una imperdonable ofensa contra el individuo, al construir el dominio de la razón sobre los fundamentos de la humanidad esclavizada"(4).

Buscando las causas que han alienado al hombre, Feuerbach encuentra la respuesta en un error común a todas las religiones: han hecho del hombre mismo, de la infinitud de su pensamiento y de su corazón un "ser otro que él", al cual le han dado una "existencia fuera de la razón, y le han llamado Dios".

"Esa esencia (=Dios o el fetiche) no es otra cosa que la inteligencia, la razón, el entendimiento. Dios es como el extremo del hombre, como lo humano, esto es: la esencia pensada de la personalidad humana, es una objetivación de la esencia del entendimiento. La pura, perfecta, completa esencia divina es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento de su propia perfección" (5).

Feuerbach ve en la religión cristiana, sobre todo en sus comienzos, una posibilidad de reivindicación antropológica, ya que Jesucristo es el Dios encarnado en el hombre, pero también el cristianismo posterior cometió el error de personalizar y absolutizar a Dios. "La religión, al menos la religión cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o más exactamente con su ser, pero una relación con su ser que se presenta como un ser otro que él. El ser divino no es otra cosa que el ser humano..." (6).

De esta manera el hombre, para el que Feuerbach quiere rescatar la unidad, está triplemente dividido: en primer lugar la separación cartesiana que Hegel había llevado al extremo, y en segundo lugar, la alienación que el hombre religioso había hecho de sí mismo, al colocarse como "otro", y darle una realidad distinta, divinizada.

2. LA BUSQUEDA DE UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA

Si Hegel orientó su pensamiento haciendo de la teología una Lógica, Feuerbach buscaría la reducción de la teología y de la filosofía en antropología. "La nueva filosofía es la resolución completa, absoluta, no contradictoria, de la teología (hegeliana) en antropología" (7).

El enfoque de su sistema no será el absoluto, sino el hombre, pero no el hombre abstracto, sino el concreto.

Para conseguir este objetivo, Feuerbach emprende una crítica a la religión y a la filosofía tradicionales a través de sus obras.

En primer lugar establece la tesis de la necesidad de una nueva filosofía que tendrá como objetivo "encarnar el logos", hacerlo espacial, objeto de los sentidos, sensibilizándolo. Ya que el hombre no es "puro pensamiento", el punto de partida no puede ser la razón aislada.

"La nueva filosofía toma apoyo en la razón...pero en la razón que posee el ser humano por esencia; no toma apoyo sobre una razón sin esencia, color, ni nombre, sino sobre una razón impregnada de la sangre del hombre. Por ello la filosofía antigua decía: solo lo racional es la verdad y lo real; la nueva filosofía anuncia por el contrario: sólo lo humano es lo verdadero y lo real" (8).

En esta nueva filosofía entra plenamente el concepto de naturaleza que Hegel había reducido a la simple exteriorización y objetivación de la Idea. Para Feuerbach, la naturaleza es una realidad anterior

al pensamiento.

"La esencia del Ser qua ser es la esencia de la naturaleza". Sin embargo, la nueva filosofía de la naturaleza no ha de entenderla en sentido tradicional. La naturaleza adquiere relevancia sólo en la medida en que condiciona la existencia humana; es el hombre el que ha constituir el elemento propio y el interés de esta filosofía. La liberación del hombre requiere la liberación de la naturaleza, de la existencia natural del hombre. "Toda ciencia debe estar fundada en la naturaleza. La teoría es una mera hipótesis en tanto la base natural de la teoría no esté establecida. Esto se aplica especialmente a la teoría de la libertad. La nueva filosofía logrará naturalizar a la libertad, que había sido hasta ahora una mera hipótesis antinatural y supranatural" (9).

Cuando Feuerbach habla de naturaleza no la entiende en su sentido metafísico tradicional sino en un sentido antropológico-vital, dada la influencia que tiene en el hombre, en su sentimiento, en su trabajo, en su vida. "Sin naturaleza, la personalidad y la conciencia son vanas abstracciones, y sin cuerpo, la naturaleza es nada. Y el cuerpo es nada sin la sangre y la carne; carne y sangre hacen la vida, y la vida es la realidad del cuerpo" (10).

De esta manera, Feuerbach invierte el sistema hegeliano: la sensibilidad corporal antecede a la razón, la antropología a la metafísica, la naturaleza a la filosofía; "el sufrimiento al pensamiento" y de este sufrimiento, el hombre no será liberado sino por la naturaleza.

"El sufrimiento del hombre es una relación natural del sujeto viviente con su contorno objetivo, ya que el objeto se opone y abruma al sujeto.

La naturaleza configura y determina el ego desde fuera, volviéndolo esencialmente pasivo. El proceso de la liberación no puede eliminar esta pasividad, pero sí puede transformarla de privaciones y penas en fuente de abundancia y disfrute" (11).

La realidad que es la naturaleza supone como indispensable la encarnación, y esto es lo que Feuerbach pide para la nueva filosofía;

"La nueva filosofía positiva es la negación de toda filosofía como cualidad abstracta, aunque contiene la verdad; es la negación de la filosofía como cualidad abstracta, particular y escolástica... Esta filosofía del futuro tiene como misión conducir a la filosofía del reino de las almas separadas al de las almas encarnadas y vivientes; hacer descender la filosofía del reino de la beatitud del pensar divino hasta la miseria humana" (12).

Esta postura naturalista hace que Feuerbach aparezca como un materialista, pero su materialismo no es absoluto, es decir, sin espíritu, al estilo de Holbach; se trata simplemente de un empirismo que "recupera contra Descartes y Hegel la corporalidad humana y la sensibilidad de la realidad" (13).

Porque el objetivo es el mismo; dar al hombre la conciencia de ser integral, la religión debe seguir los pasos de la filosofía nueva, esto es, convertirse en antropología. Para ello es necesario hacer descender todos los atributos divinos hasta el hombre, único sujeto

de la realidad; hay que cambiar la vida ultraterrestre por la terrestre y traer la felicidad del reino de los cielos a la república de la tierra (14).

Para lograr este objetivo es necesario negar la teología que debe quedar suplantada por la nueva filosofía: "La tarea de la verdadera filosofía no es la de reconocer lo infinito como finito, sino considerar lo finito como no finito, como infinito; esto es, poner no lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito" (15).

Feuerbach acepta y reconoce que la religión fué útil y necesaria en un principio porque "es la primera, aunque indirecta, conciencia que el hombre tiene de sí mismo; por eso la religión precede en todo a la filosofía, no solo en la historia de la humanidad, sino también en la de los individuos" (16).

Pero en la medida que el hombre iba tomando conciencia de sí mismo e iba descubriendo su infinitud, la ilimitación de sus deseos, todo lo que debía ser él mismo, lo puso fuera de sí, lo hizo "otro" que yo, personalizándolo, abriendo así el abismo entre lo finito y lo infinito que lo condujo a perder su identidad. De aquí que la religión y su Dios sea un obstáculo para la unidad del hombre, y de ahí también que llegada la humanidad a una madurez suficiente, la religión deba ser suplantada por la filosofía que establece lo "infinito en lo finito".

Dios es el hombre mismo, es la representación fantástica de lo que el hombre es y de lo que está llamado a ser en las aspiraciones más profundas de su ser.

"Supuesto que la religión es el contraste entre querer y poder, entre desear y obtener, entre intención y resultado, entre representación y realidad. En el querer, en el desear, en el representar, el hombre es ilimitado, libre, omnipotente; en el poder, en el obtener, en la realidad, es limitado, dependiente, condicionado. La abolición de esta antítesis es el fin de la religión, y el ser donde resulta abolido es el ser divino. La esencia de los dioses no es nada más que la esencia del deseo humano; el deseo es el origen, la esencia misma de la religión. El ser divino no es otra cosa que el ser del hombre liberado de las ataduras del individuo, es decir, de las ataduras del cuerpo, y por lo tanto, de la realidad; no es otra cosa que ese ser mismo, objetivado y adorado como un ser aparte. Todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana. La religión revela los tesoros ocultos de la naturaleza del hombre" (17).

Feuerbach admite con Hegel la unidad de lo infinito y lo finito, pero esta realidad se realiza, para él, no en la Idea, sino en el hombre. "¿Piensas el infinito?. Pues bien, es que afirmas la infinitud de la potencia del pensamiento. ¿Sientes el infinito?. Es que sientes y afirmas la infinitud de la potencia del sentimiento" (18).

El Dios del hombre es su pensamiento y su corazón. De esta manera, recuperada la identidad, del hombre "la esencia humana es una infinita profusión de predicados diferentes, pero esto es así porque ella es una infinita profusión de individuos diferentes. Todo hombre nuevo es, por así decir, un predicado nuevo, un talento

nuevo de la humanidad...

El secreto de la profusión infinita de las determinaciones de Dios no es otra cosa que el secreto de la esencia humana" (19).

Victor Klossowski, en la obra citada, sigue expresándose así, describiendo la nueva realidad de Dios traído a la tierra, identificado con el hombre:

"Lo divino viene a ser, entonces, la fuerza creadora de la multiplicidad, la variedad inagotable de la realidad sensible, pero también es la fisonomía determinada de los individuos. Dios habla en lo irrepetible, en lo único, en la particularidad fugaz, insignificante y anónima.

Es unidad pero también multiplicidad. Es la creación incesante de las formas, la fuerza que impulsa a la creación genesiaca de lo diverso. Pero también es la reverberación rápida, el brillo de la gota de agua, el movimiento de la brizna de hierba. Es el conjunto de las creaturas, pero también es cada una de ellas..." (20).

3. LA COMUNIDAD COMO DIOS EN LA TIERRA

Una vez que Feuerbach ha conquistado la unidad del hombre, esta unidad de este hombre no es para él sólo, porque "la esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, unidad que no descansa sino en la realidad de la distinción entre el yo y el tú... La soledad es limitación y finitud, la comunidad es libertad e infinitud. El hombre para sí es hombre en el sentido corriente. El hombre con el hombre, la uni-

dad del yo y el tú, es Dios" (21).

La comunidad o la unión del hombre con el hombre nace de la misma necesidad natural, porque no es el hombre aislado, individual, el que encierra en sí mismo la infinitud del pensamiento ni del corazón, sino el hombre in genere; de aquí la necesidad de la relación yo-tú. "La verdadera dialéctica no es monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú" (22).

De esta manera, el principio supremo y último de la filosofía es la unidad del hombre con el hombre; es decir, esta comunión es el primer criterio de verdad y el primer principio de moralidad (23)

9.2 EL HUMANISMO EN MARX

1. PUNTO DE PARTIDA

La inversión realizada por Feuerbach a la filosofía hegelina y el hecho de haber situado la filosofía en el hombre concreto, junto al establecimiento de la tesis de la relación social como base para realizar la verdadera antropología, significan para Marx un ataque fuerte a la filosofía tradicional, un punto válido de partida:

"La gran realización de Feuerbach es:

1. Haber demostrado que la filosofía no es más que la religión hecha pensamiento y desarrollada a través del pensamiento y que debe ser igualmente condenada como otra forma y modo de existencia de la enajenación humana.
2. Haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia positiva al hacer de la relación social del "hombre con el hombre" el principio básico de su teoría.
3. Haber opuesto a la negación de la negación que pretende ser al absoluto positivo, un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo" (24).

Con esta aceptación de la crítica de Feuerbach, Marx se situaba lógicamente en desacuerdo con el humanismo de Hegel, encerrado en la Idea.

Pero a la hora de señalar su punto de partida en la búsqueda de una libertad y unidad para el hombre, Marx acusa a Feuerbach de contemplativo y pasivo; el hombre de Feuerbach, que debe desarrollarse en la relación social, no es activo frente a la naturaleza, y lejos

de configurarla por su trabajo, es ella la que, como "contorno objetivo" configura al hombre-sujeto, abrumándolo. "El ego, según Feuerbach, es primordialmente receptivo, no espontáneo; es determinado y no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la recepción y no el sujeto activo del pensamiento" (25).

Esta acusación al hombre contemplativo de Feuerbach, Marx la expone así:

"La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva" (26).

Feuerbach al eliminar el trabajo de su filosofía de la libertad, dejaba por fuera el único factor que podía llevar al hombre a la verdadera libertad. Marx busca la libertad del hombre por otro camino, pero antes ha señalado que el hombre concreto, sufre un desgarramiento interno que es más urgente sanar que la alienación producida por la religión, ya que ésta es causa de aquella. Este desgarramiento interno a la propia vida terrena es el dolor, el sufrimiento, la injusticia y la opresión que muestra el proletario;

y para restituirle su libertad y dignidad monta toda una estructura económica, política, social, que se ajusta a una crítica a la sociedad injusta y opresora. El dolor del proletario podíamos decir que es el punto de partida del pensamiento de Marx:

"Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y está arrancado de su proceso de vida real; se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida" (27).

Marx opone el proletario a la sociedad racionalizada, cerrada y burguesa de Hegel y, tomando sus propios principios y definiciones, muestra un hombre deshumanizado, que no realiza la noción de esencia humana porque las condiciones sociales en que realiza su existencia no le permiten dedicarse al ejercicio "del espíritu, del arte, de la religión y la filosofía".

"La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de sus elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el proletariado. La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletariado no es la realización misma de las potencialidades humanas, sino lo contrario. Si la propiedad constituye la principal dotación de una persona libre, el

proletario no es libre ni tampoco es una persona, ya que no posee propiedad alguna. Si el ejercicio del espíritu, absoluto, el arte, la religión y la filosofía, constituyen la esencia del hombre, el proletario está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite tener tiempo para dedicarse a estas actividades.

Además, la existencia del proletariado vicia no sólo la sociedad racional de la Filosofía del Derecho de Hegel; vicia también toda la sociedad burguesa... El trabajo, como lo muestra el mismo Hegel, determina la esencia del hombre y la forma social que ésta adopta. Entonces, si la existencia del trabajo testimonia "la pérdida completa del hombre" y esta pérdida es la resultante de la forma de trabajo en que se basa la sociedad civil, la sociedad es totalmente viciosa y el proletariado expresa una negatividad total: "El sufrimiento universal" y "la injusticia universal" (28).

De aquí se deduce, como afirma Marcuse interpretando el texto de Marx, que la verdad no se ha realizado, y que la crítica a la sociedad es necesaria y urgente quedando excluido el idealismo, por inadecuado para hacerla, ya que simplemente se preocupa de "interpretar al mundo, no de cambiarlo".

2. HUMANISMO Y NATURALISMO

En su crítica a la sociedad viciada, buscando las causas que han puesto al proletario en una situación deshumanizada, Marx llega a establecer una visión nueva de la naturaleza del hombre: éste es

definido por el trabajo y por las condiciones materiales de su producción.

"La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material" (29).

El hecho de que "la primera premisa de la historia humana sea la existencia de individuos humanos vivientes" nos lleva a entender que Marx parte del hombre que está ahí, aparecido, existente, sujeto de necesidades, que mira alrededor suyo buscando una solución a su problema. La solución la encuentra en la naturaleza; ella tiene las respuestas a sus necesidades, pero presenta obstáculos que

el hombre debe vencer. De esta manera el trabajo humaniza al hombre y naturaliza a la naturaleza. Humanismo y naturalismo o el objeto no estático sino en movimiento.

"El mundo es un mundo extraño y falso mientras que el hombre no destruye su objetividad muerta y se reconoce a sí mismo y a su propia vida detrás de la forma fija de las cosas y la leyes. Cuando alcanza finalmente esta conciencia de sí, está en el cambio no sólo hacia la verdad de sí mismo, sino también de su mundo. Y con el reconocimiento va la acción. Tratará de poner en práctica esta verdad y de hacer del mundo lo que es esencialmente, es decir, la realización de la conciencia de sí, de ser hombre" (30).

Es entonces mediante el trabajo que el hombre se autoafirma como creador, que se crea a sí mismo, crea la naturaleza y crea la historia. "El total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre. Este tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes" (31).

Por el trabajo el hombre se crea a sí mismo. Es apenas obvio que el hombre saca de la tierra lo que necesita para su vida corporal; pero Marx se extiende hasta la conciencia misma que recibe sus contenidos de la producción y de las relaciones sociales existentes:

"La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje

de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se representan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca más que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real" (32).

Como se puede observar la producción por el trabajo es total. Abarca al hombre tanto en su aspecto físico, como intelectual, moral, político, social, jurídico y aun el mismo religioso.

"Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas de trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se mani-

fiesta de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos" (33).

3. EL TRABAJO DESHUMANIZADO

Lo mismo que para Hegel y Feuerbach, también para Marx la naturaleza del hombre radica en su universalidad:

"La naturaleza propia del hombre radica en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas solo pueden ser cumplidas si todos los hombres existen como hombres, en la plenitud de sus recursos humanos. El hombre solo es libre si todos los hombres son libres y existen como seres universales. Cuando se alcance esta condición, la vida estará configurada por las potencialidades del género humano, que abarca las potencialidades de todos los individuos que lo componen. El énfasis en esta universalidad introduce también a la naturaleza en el autodesarrollo de la humanidad. El hombre es libre si "la naturaleza es su obra y su realidad", de modo que se "reconozca a sí mismo en el mundo que él mismo ha hecho" (34).

Esta universalidad abarca no sólo a todos los hombres sino también a la naturaleza y toda la estructura formada por esta relación hombre-naturaleza y hombre-hombre, es decir abarca a todo el sistema económico, político, social, jurídico etc; el cual no es un conjunto de hechos aislados, sino el ambiente natural que configura al hombre.

Todo este sistema configurante de la existencia humana debe estar humanizado para que no falsee la conciencia. Pero todo, en el

fondo, depende del trabajo que, a su vez, también lo configura. Observando a la sociedad de su tiempo, Marx la acusa de viciosa y egoísta, con estructuras vigentes que envenenan las relaciones del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí, creando relaciones falsas en las que el trabajo y el trabajador están deshumanizados, pues ya no se trata de una relación hombre-hombre, sino señor-siervo, explotado--explotador. En estas circunstancias no se puede dar una conciencia libre, sino alienada.

"Un ser no se considera independiente si no es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí mismo cuando su existencia se debe a sí mismo. Un hombre que vive del favor de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo totalmente del favor de otro cuando le debo no sólo la conservación de mi vida sino también su creación; cuando esa persona es su fuente. Mi vida tiene necesariamente esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación" (35).

Para que el hombre sea humano debe ser dueño de su propio trabajo, acto creador, porque en él el hombre se compromete todo él:

"El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la natura-

leza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina..." (36).

Pero el trabajo, dadas las condiciones sociales, en vez de ser el acto creador de la libertad del hombre, se ha convertido en la causa de su desnaturalización, en el acto que lo aliena y lo dehumaniza.

"En la condición progresiva de la sociedad, la destrucción y el empobrecimiento del trabajador es el producto de su trabajo y de la riqueza que él mismo ha producido. La miseria surge pues de la naturaleza de la forma de trabajo predominante y está enraizada en la esencia misma de la sociedad moderna" (37).

4. HACIA UN NUEVO HUMANISMO

Dado que son las relaciones sociales las que están viciadas e impiden el crecimiento libre de la conciencia del hombre, Marx aboga por un nuevo tipo de relaciones. Este nuevo tipo de relaciones podría pensarse como un cambio del capitalismo al socialismo. Marx estima que el cambio es posible, y aún necesario, ya que las relaciones sociales que hay que cambiar no pertenecen al grupo de los impulsos "fijos" como sería el hambre y el sexo que son partes integrantes de la naturaleza humana, sino al grupo de los "instintos relativos" que "deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación".

Aunque estén constituidas, las relaciones sociales capitalistas son un obstáculo para el crecimiento de las fuerzas productivas, y como relativas, urge el cambio, que señala una nueva época y construya una historia más humana.

Como nuevo sistema, Marx señala el comunismo cuya idea central sería una justicia tanto en la producción como en la distribución, anulando así el autodesgarramiento del hombre o la división de clases.

"El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, un humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la solución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre" (38).

Saneadas las relaciones en su origen, trabajo-distribución, necesariamente vendrá una nueva economía, nueva política, nueva constitución jurídica, la abolición de la religión, y una nueva forma de vida social; es decir, un nuevo hombre, dueño del mundo y de su trabajo.

"Así como la sociedad en sus orígenes, encuentra a través del desarrollo de la propiedad privada con su riqueza y su pobreza

(intelectual y material), los materiales necesarios para este desarrollo cultural, así la sociedad plenamente constituida produce al hombre en toda la plenitud de su ser, al hombre rico dotado de todos los sentidos, como realidad perdurable" (39).

En la nueva sociedad el individuo puede conseguir el desarrollo de su personalidad al hacerse una emancipación del hombre que conlleva la consecución de la unidad de la fuerza productiva y la naturaleza. "El comunismo es la "apropiación real de la esencia del hombre por y para el hombre, y por lo tanto es el retorno completo y consciente del hombre a sí mismo, ser social, es decir, como ser humano" (40).

9.3. CONCEPCION ANTROPOLOGICA DE NIETZSCHE

Junto a Marx y Freud, Nietzsche abre en la historia el capítulo del humanismo ateo. Profeta de la muerte de Dios y de la grandeza del hombre, su obra respira un profundo humanismo, una pasión por el hombre, por la grandeza del hombre que debe aparecer y una negación rotunda de Dios, de la religión y de la moral, que ha engendrado "camellos obedientes", hombres deshumanizados, esclavos, ajenos al sentido de la tierra y de la vida.

Nietzsche aboga por el "León", dueño de su propio desierto, el superhombre, esperanza de la tierra y de la humanidad.

"El hombre ha de ser superado. ¿Qué habría hecho para superarlo?... ¿Qué es el mono para el hombre?. Una irrisión, una vergüenza dolorosa. Pues eso mismo es el hombre con relación al Superhombre: un objeto de burla y de vergüenza dolorosa... Escuchad: los presento al Superhombre!. Es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: que el Superhombre sea el sentido de la Tierra. Os conjuro, hermanos míos, ¡permaneced fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterestrales!. Que lo sepan o no, son unos envenenados..." (41).

1. EL HOMBRE ESCLAVO

Tal como ve al hombre Nietzsche es un "mono, una irrisión una vergüenza dolorosa, un objeto de burla". A la pregunta de ¿quién ha puesto al hombre en esa condición?. Nietzsche responde: Dios, la

religión, la moral. Ellos son una invención del esclavo para divinizar su debilidad, por eso, Nietzsche enfila sus baterías para destruir a Dios, al cristianismo, religión de débiles moralizados:

"Dios ha muerto". "La moral es ficción, falsedad, calumnias"
 "Yo levanto contra la religión cristiana la más terrible de todas las acusaciones". "El cristianismo inventó el concepto de Dios como contra-concepto de la vida, para aplastar -- los instintos de esta, sus alegrías y su pujanza exuberante. Que inventó el más allá para desvalorizar el más acá; el alma, para denigrar al cuerpo y todo lo que al cuerpo toca; el pecado, la conciencia, la libertad, para arrebatarse a los fuertes y soberbios su fuerza. La conciencia y el pecado fueron propiamente, según Nietzsche, invenciones judías, pero las tomó el cristianismo y, sobre todo, Roma para judaizar el mundo entero. Los conceptos capitales del cristianismo, amor, compasión, humildad, abnegación, espíritu de sacrificio, son pura moral de esclavos y odio a la vida. "El Dios de la cruz es una maldición contra la vida, una flecha indicadora para huir de la vida". El concepto opuesto es Dionisíaco. "Dionisíaco contra el Crucificado", es el lema de Nietzsche" (42).

Nietzsche está influenciado por Darwin. De la lucha de las especies debe aparecer el Superhombre, y es en nombre de la evolución en el que hay que destruir a Dios, a la religión y a la moral, porque son quietud, estancamiento, conservatismo. Mientras que el hombre siga mirando al cielo, no aparecerá el Superhombre, "sentido de la Tierra"; por eso, la consigna de Zarathustra es clara: "Permaneced fieles a la

tierra y no creía a los que os hablan de esperanzas supraterrrestres".

El hombre esclavo, en el proceso de la evolución, es transición, decadencia, algo que debe ser negado para ser superado.

"Los menesterosos son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los abyectos, son los únicos buenos; los que sufren, los desamparados, los enfermos, los feos, son los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios, para los que se reserva únicamente la bienaventuranza" (43).

El profetismo de Nietzsche disiente de la bienaventuranza evangélica a la que rotula de "odio a la vida". Ellos, los pobres del evangelio, son "la irrisión y la vergüenza dolorosa" de la imagen del hombre que debe ser superada, porque "hemos aprendido a no separar la degeneración moral de la degeneración fisiológica; aquella es un simple complejo de síntomas de esta última" (44).

Al leer la obra de Nietzsche, entre sus páginas geniales y su vocabulario agresivo, no nos queda más remedio que declararle una pasión por el hombre, un exagerado humanismo. Al oponerse de modo tan violento y radical a Dios, y a la moral cristiana, el diagnóstico está hecho: son un enmascaramiento de la debilidad y de la impotencia. Nietzsche quiere que el hombre sea el sentido de la tierra, la expresión última de la vida.

2. LA VIDA

Limpio el terreno de las piedras y espinas de la moral, la vida

puede crecer hasta dar su fruto esperado: El superhombre. Es en el hombre de la vida en el que Nietzsche lucha, profetiza, ataca, acusa. Darle curso libre es la misión de su obra, convirtiendo así a la vida en una especie de absoluto porque es "lo único real".

"Llamamos vida a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición. A este proceso de nutrición, como medio de su posibilidad, corresponden los llamados sentimientos, imaginación, pensamientos, etc. : 1) una resistencia a todas las demás fuerzas; 2) poner en orden estas fuerzas según la forma y el ritmo; 3) un evaluar referente a la incorporación o a la separación" (45).

Multiplicidad de fuerzas unidas, de impulsos vitales, son la fuerza motriz del hombre, por eso, "los sentimientos, la imaginación, los pensamientos" no deben ser reprimidos ni sometidos por ninguna fuerza exterior, sino que más bien deben ser nutridos sin trabas ni preceptos porque ellos mismos saben elegir sus propios valores. Es, pues, este impulso vital el que va creando los valores a medida que los va asimilando y va dejando lo inútil e inservible.

Pero, ¿qué es para Nietzsche la vida, creadora de valores?

"¿Cuales son nuestras valoraciones y nuestras tablas de bienes morales dignos de tal hombre?. ¿Qué saldo positivo arroja su vigencia?. ¿En favor de quién?. ¿En razón de qué?. Respuesta: para la vida. Pero, ¿qué es la vida?. Urge dar una nueva y más precisa comprensión del concepto de vida. Mi fórmula es: vida

Así los valores quedan determinados por la voluntad de dominio. Pero esta voluntad de dominio se da en el "hombre mismo". De aquí que la única ley que existe para el hombre es obedecer su impulso vital, pero su obediencia no es un "yo debo", sino un "yo quiero".

De esta manera "la vida se presenta no como una conformidad, ni una resignación, ni siquiera como una felicidad y mucho menos como una paz, sino como una destreza, una guerra que haga perecer a los débiles y fracasados" (47). Porque "la vida es esencialmente en sí misma apropiación, agresión, sometimiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de la propia forma, incorporación o, por lo menos, explotación" (48).

En el fondo, se trata de la supervivencia del fuerte sobre el débil, porque los que no se resignan y luchan son precisamente los puntos de lanza de la evolución, ellos son los herederos de la tierra y de la vida. La voluntad de poder en el hombre es la mayor y mejor expresión de la vida porque la vida, como "caso particular", solamente se justifica por un principio mayor el cual le da sentido y este principio es el aumento de poderío.

"El valor de la vida". La vida es un caso particular; se debe justificar toda existencia, y no solamente la vida; el principio justificador es un principio por el cual se desarrolla la vida. La vida sólo es un medio para alguna cosa: es la expresión de formas de aumento del poderío" (49).

3. TRANSMUTACION DE VALORES

Por el mismo hecho de tomar conciencia de poderío, el hombre se

sitúa en una dimensión nueva de la vida, y en consecuencia, en una dimensión nueva del valor: "valor es la mayor cantidad de poder que el hombre puede arrogarse". Para Nietzsche las cosas no tienen valor, es el hombre mismo quién da valor según sus actos; de aquí que, junto a los valores producidos por los actos del hombre esclavo, catalogados en la moral, deben aparecer los valores provenientes del acto del hombre fuerte:

"Qué sea el bien y el mal, eso es lo que no sabe nadie sino aquel que es creador. Y éste es aquel que crea fines al hombre. Y da a la tierra su sentido y su futuro; éste es el que hace creadoramente que lo uno sea bueno y lo otro sea malo... El hombre es el que pone valor a las cosas; los pone para sostenerse a sí mismo. Fue él, que primero asignó, creador, un sentido a las cosas, un sentido humano. Por ello se llama hombre, es decir, el que valora. Valorar es crear. Por la valoración se fija el valor: sin valoración la nuez de la existencia está vacía. Escuchad, pues, vosotros que sois creadores" (50).

La lucha entre fuertes y débiles, en el fondo, es la lucha entre creadores de valores; por eso, transmutar valores es transmutar al hombre, a la creación, a la vida. Esta lucha lleva el sufrimiento y el dolor hasta que aparezca el nuevo hombre.

"El hombre que hasta ahora ha existido es, por decirlo así, un embrión del hombre del porvenir; todas las fuerzas creadoras que miran al hombre del porvenir están en el hombre del presente; y como estas son enormes, hay sufrimiento para el individuo del presente; sufrimiento tanto mayor, cuanto más determinante del

porvenir es. Esta es la más profunda concepción del sufrir: las fuerzas plasmadoras se estrechan. El aislamiento del individuo no debe engañarnos: en verdad, alguna cosa fluye continuamente entre los individuos. El hecho de que se sienta aislado es el estímulo más fuerte y poderoso en el proceso mismo, que tiende a metas lejanas; su búsqueda de la felicidad es el medio que mantiene unidas y modera las fuerzas plasmadoras para que no se destruyan a sí mismas" (51).

En la medida que vaya apareciendo este hombre nuevo, la tabla de los valores se irá cambiando, las fuerzas más nobles de la vida se irán liberando, irán quedando en el olvido los valores de la moral de los débiles.

Es claro que Nietzsche se opone a la moral, a la religión y a Dios porque ve en ellos una fuerza represiva que no deja desarrollarse la vida, crecer al hombre.

Pero además de los valores religiosos y morales, Nietzsche introduce también entre "las tablas que deben ser rotas", valores de tipo filosófico. Así, por ejemplo, los primeros principios, las nociones de sujeto-objeto, causa-efecto, sustancia, ser, la verdad, que "es una clase de error". Todas estas nociones son producto de preocupaciones morales de los filósofos, quienes, no teniendo voluntad para vivir, calumnian la tierra, creando un mundo imaginario. (52)

También ataca algunos valores políticos que se creían definitivos para el hombre: "El concepto de política se diluirá en una lucha de espíritus. Todas las formas de poder de la vieja sociedad habrán saltado por los aires, porque todas estaban basadas en la mentira.

Habrá guerras como jams las hubo sobre la tierra. Solamente a partir de mí habrá en el mundo una gran política" (53).

Pero, entre toda esta desolación y ruina de tipo moral, filosófica, religiosa y política,  qu  mensaje trae la vida y el nuevo hombre con su voluntad de poder?. La respuesta es el Superhombre.

4. EL SUPERHOMBRE

"La humanidad debe situar su fin más allá de sí misma, no en un mundo-error, sino en la propia continuación de sí misma" (54).

Este fin que supera a la humanidad, aunque como continuación de ella misma, es el Superhombre que condensa en sí toda la intención y la esperanza de Nietzsche:

" Se malogr  el hombre?.  Bien!  Enhora-buena!. Vosotros,  hombres superiores!. Ahora están de parto los montes y parir n el porvenir del hombre. Dios ha muerto. Ahora queremos que viva el Superhombre... Llevo en el corazón al Superhombre, no el mísero, no el que sufre, no el mejor... Lo  nico por lo que yo puedo amar al hombre es porque es una transición" (55).

La muerte de Dios, enemigo declarado en Cristo del Superhombre, abre el camino al parto que la tierra y la humanidad deben hacer del Superhombre, "salvador que devuelve a la tierra su sentido"; pero este dios nuevo tendrá que ser entretejido por la tierra y por la humanidad con una paciencia creadora, con la dedicación y la habilidad con que el artista esculpe su obra, porque debe ser perfecto, como punto cúspide la pirámide de la evolución e "instinto de la acción y de la obra".

Pero ¿quién es este superhombre?. ¿qué características tiene?. Más allá de la degeneración "física y moral" del débil "es preciso encontrar la especie del hombre más alta y vigorosa". A este hombre, vigor y fuerza, Nietzsche lo reviste de un tejido de calificativos que van de los más suaves y tiernos a los más agresivos y despiadados, y esto porque su característica debe ser la "contradicción".

"En el fin -superhombre- reside el amor, la veneración, la visión de lo perfecto... la perfección, la madurez, la salud floreciente, la dulce radiación de la fuerza" (56).

"Estamos persuadidos de que la dureza, la violencia, la esclavitud, el peligro en la calle y en el corazón, la reserva invidiosa, el estoicismo, el arte de seducir y el génio diabólico, todo lo malo, tiránico, rapaz, astuto en el hombre, es tan bueno para elevar la especie humana como su contrario" (57).

Este superhombre debe ser libre, liberado de la moral del rebaño, agresivo y duro con los débiles; lleno de vida, su voluntad se halla identificada con el impulso vital, de aquí que deba ser creador de valores; él debe crear eligiendo sus propios valores. Entre los principales objetivos de su misión está eliminar a los débiles y, esto, "como un acto de amor a la humanidad".

"Esta es la nueva tabla que promulgo para vosotros: volved. Si no queréis ser inexorables, ¿cómo queréis vencer conmigo un día?. Si vuestra dureza no quiere brillar, y cortar y perforar ¿cómo podréis crear conmigo un día?. Todos los creadores son duros. Esta debe ser vuestra felicidad: dejar la impronta de vuestras manos sobre los siglos como sobre el bronce.

Más duro que el bronce, más noble que el bronce". (58).

Pero aunque sea un producto de la evolución y salga de las entrañas de la tierra y de la vida, la idea de superhombre no la extiende Nietzsche a toda la especie humana:

"¡El hombre, no la humanidad!. La humanidad es un medio, más bien que un fin. Se trata del tipo: la humanidad es simplemente el material con que se intenta llegar al tipo, es la enorme superabundancia de los fracasados: un campo de ruinas" (59).

En el concepto de Nietzsche uno de los errores fundamentales de los biólogos fue el buscar el bien de la especie; el fin no es la humanidad misma, sino el tipo, un grupo de individuos, unos pocos, a los cuales hay que sacrificar la mayoría. Este tipo puede extenderse, como mucho, a "una raza, con su esfera de vida aparte, dotada de exuberante potencial para la belleza, la valentía, la cultura, la delicadeza, aun en lo espiritual; una raza afirmadora que se puede permitir el gran lujo, demasiado fuerte para serle necesario el tiránico imperativo de la virtud, bastante rica para no tener que andar con parsimonias y meticulosidades, más allá del bien y del mal, un invernadero para plantas especiales" (60).

El humanismo de Nietzsche está resumido en el superhombre; en él expresa su ideal del hombre, ideal que gran parte de Europa seguirá con un fervor que resultará desastroso, y su profecía se cumplirá: "Un día, mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la tierra" (61).

REFERENCIA DE CITAS

1. Coreth, E. ¿Qué es el hombre? Ed. Herder. Barcelona, 1.974 pag. 60
2. Hegel. Zweifel II. Citado por E. Dussel. Método para una filosofía de la liberación. Ed. Sigüeme, Salamanca, pag. 129
3. Cfr. Lamanna, Paolo. Historia de la Filosofía, IV. Librería Hachette, Buenos Aires. 1.960 pag. 168
4. Marcuse, Herbert. Razón y revolución. Ed. Alianza. Madrid. 1.976 page. 255-
5. Feuerbach, L. Esencia del cristianismo VI, 42
6. Feuerbach, L. Manifestes. Citado por Massuh, V. o.c. pag. 42
7. Feuerbach, L. Necesidad de una nueva filosofía, 52
8. Feuerbach, L. Principios fundamentales de la filosofía del futuro, 52
9. Marcuse, H. o.c. pag. 265
10. Feuerbach, L. Citado por Paolo Lamanna, o.c. pag 168-9
11. Marcuse, H. o.c. pag 266
12. Feuerbach, L. Necesidad de una nueva filosofía II, 240
13. Dussel, E. o.c. pag. 132
14. Cfr. Marcuse, H. o.c. pag. 263
15. Feuerbach, L. La nueva filosofía. Citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 154
16. Idem pag. 154
17. Lamanna, Paolo. o.c. pages 170-1
18. Feuerbach, L. citado por Abbagnano, N. o.c. pag. 154
19. Feuerbach, L. Manifestes. Citado por Victor Massuh, o.c. pag. 49
20. Massuh, V. o.c. pag. 49
21. Feuerbach, L. citado por Massuh, V. o.c. pag. 51
22. Feuerbach, L. citado por Lamanna, Paolo o.c. pag. 169
23. Cfr. Lamanna, Paolo. oc. pag. 170
24. Marx, C. Manuscritos económicos-filosóficos. Tercer manuscrito: Crítica a la dialéctica y en general a la filosofía de Hegel.
25. Marcuse, H. o.c. pag. 266
26. Marx, C. La ideología alemana. Citado por Fromm, E. Marx y su concepto del hombre. Breviarios del F.C. E. Mexico, 1.975 pag. 23
27. Marx, C. Idem pag. 21-22
28. Marcuse, H. o.c. pag. 257
29. Marx, C. La ideología alemana. Citado por Fromm, E. o.c. pages. 26-7

30. Marcuse, H. o.c. pag. 113
31. Marx, C. Manuscritos económicos y filosóficos. Citado por Fromm, E. o.c. pag. 37-8
32. Marx, C. La ideología alemana. Citado por Fromm, E. o.c. pag. 31-2
33. Marx, C. El Capital. Citado por Fromm, E. o.c. pags. 27-8
34. Marcuse, H. o.c. pags. 270-1
35. Marx, C. Manuscritos económicos-filosóficos. Citado por Fromm, E. o.c. pags. 48-9
36. Marx, C. El Capital. Citado por Fromm, E. o.c. pag. 51
37. Marx, C. Manuscritos económicos-filosóficos, Citado por Marcuse, H. o.c. pag. 269
38. Marx, C. Manuscritos económicos-filosóficos. Citado por Fromm, E. o.c. pags. 44-5
39. Marx, C. idem pag. 46
40. Marcuse, H. o.c. pag. 280
41. Nietzsche, F. Así hablaba Zarathustra, Anotaciones póstumas, 57
42. Hirschberger, J. Historia de la Filosofía II. Herder, Barcelona 1.970 pag. 341
43. Nietzsche, F. Genealogía de la moral. Tratado 1, afor. 7
44. Cfr. Hirschberger, J. o.c. pag. 336
45. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht, 641
46. Idem, afor. 254
47. Cfr. Hirschberger, J. o.c. pag. 333
48. Cfr. Verneaux. Historia de la Filosofía contemporánea. Herder Barcelona 1. pag. 59-60
49. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht, afor. 706
50. Nietzsche, F. Así hablaba Zarathustra. citado por Hirschberger, J. o.c. pag. 3
51. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht, afor. 686
52. Cfr. Verneaux. o.c. pag. 63-4
53. Nietzsche, F. Ecce Homo. Citado por Hirschberger, J. o.c. pag. 328
54. Nietzsche, F. Así hablaba Zarathustra. citado por Hirschberger, J. o.c. pag. 328
55. Nietzsche, F. Idem pag. 339
56. Nietzsche, F. Así hablaba Zarathustra. Citado por Mariñas, J. o.c. pag. 261
57. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht. Citado por Hirschberger, J. o.c. pag. 337
58. Cfr. Verneaux, o.c. pag. 66

- 59. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht, afor. 713
- 60. Nietzsche, F. Der Wille zur Macht, Citado por Hirschberger, J. o. c. pag. 340
- 61. Cfr. Hirschberger, J. o. c. pag. 342

10. LA CRISIS DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX Y DOS INTENTOS DE SOLUCION

La primera guerra mundial abrió los ojos de los hombres de ciencia a una nueva realidad sobre el ser humano. La experiencia de millones de hombres muertos en los campos de batalla, tenía para ellos un sentido distinto del puramente económico o político. ¿Qué había hecho del hombre?. Esta podía ser la pregunta que, de manera acusadora, resonaba en su interior. La respuesta fué una nueva búsqueda del ser y del sentido de la vida del hombre. Había que valorizar al hombre, fundamentar su realidad sobre unos principios distintos de los que había propuesto el siglo XIX.

La guerra había dado una desoladora lección: el hombre es algo más que el haz de instintos económicos, sexuales y de poderío que habían predicado Marx, Freud y Nietzsche. Aquellos cadáveres de los campos de batalla hablaban de algo más lejano y profundo que la simple "máquina" o "el animal de instrumentos" de las teorías naturalistas y positivistas. Aquel espectáculo horrible debió paralizar la sonrisa burlona del que describió al hombre como "un mono infantil", o como "un mal pasó en la vida", o como "secreción de la materia".

Esta experiencia de la guerra dió a entender que la matemática, la física, la biología, la técnica, que habían suplantado a la metafísica y a la teología y "asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación" (1), resultaron ser insuficientes.

El siglo XIX se cerró en un hormigueo abundantísimo de ideas e investigaciones acerca del hombre y su puesto en el mundo.

"Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos, los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar

o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aún dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trait sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana" (2).

Todo este desconcierto de ideas abundantes, junto a la ausencia de un poder central capaz de organizarlas y unificarlas, pasó de la vida teórica a la vida práctica. La realidad humana se vió avscada a una guerra.

Teilhard al referirse a la expansión de la vida dice: "Como los saltamontes de Tolstoi, la Vida pasa por un puente de cadáveres acumulados...con ingeniosidad constructiva e indiferencia para todo cuanto no es para el Porvenir y la Totalidad" (3).

La vida del hombre había que fundamentarla en su totalidad para garantizar su porvenir. Era necesario recuperar al hombre de entre todo ese bosque enorme de investigaciones y datos inconexos. No se trataba de excluir los aportes de las ciencias positivas, muy valiosos de por sí, y declararlos extraños a la filosofía y a la teología. Ya no era tiempo de la repulsión, sino del diálogo. Era necesario construir una imagen del hombre integrada, total. Lo importante era encontrar ese hilo de Ariadna que condujera al hombre de ciencia por el laberinto intrincable de la vida.

A esta empresa fueron muchos los que se aventuraron. Detengamonos a seguir el pensamiento de dos de sus mejores exponentes: Max Scheler y Pierre Teilhard de Chardin.

10.1 MAX SCHELER: EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

1. PUNTO DE PARTIDA

El despertar de Scheler al mundo de la filosofía está caracterizado por el problema antropológico: "Las cuestiones ¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?, me han preocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica" (4).

Podemos decir que el problema antropológico no es puramente de Scheler, como un caso aislado. Es fundamentalmente el problema del momento histórico.

"Poseemos una antropología científica, una antropología filosófica, una teológica, que no se preocupan una de la otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre - creciente de ciencias que se preocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy fuertemente quebrantados, y que de un modo muy especial la solución darwinista al problema del origen del hombre, cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad" (5).

El hombre se ha hecho problema para sí mismo. No sabe quién es porque ha perdido su centro que da razón de su realidad. Sin embargo, dentro de esta incertidumbre hay algo positivo: "el hombre sabe que no sabe". Así, el hombre se sitúa en el comienzo de la sabiduría socrática con respecto a sí mismo.

"En el momento que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un nuevo denuedo de veracidad; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente a una tradición

teológica, filosófica, científica, como era usual hasta aquí; el deber de desenvolver una nueva forma de la conciencia y de la intuición de sí mismo, aprovechando a la vez ricos tesoros del saber especializado, que ha logrado las distintas ciencias del hombre"(6).

El hombre se ha perdido, pero por abundancia de datos. La ciencia ha aportado un enorme arsenal de conclusiones, de caminos, de hechos que deben unirse a los ya tradicionales de la filosofía y de la teología. Por eso, la imagen de la estructura esencial del hombre que se realice no puede prescindir ya de los aportes de las ciencias positivas; deberá integrarlas en una antropología filosófica nueva "sobre la más amplia base".

2. EL HOMBRE COMO PROVINCIA DE LA VIDA

Consecuente con la necesidad de integrar las ciencias positivas junto a la filosofía y a la teología, Scheler cae en una interpretación dualista del hombre, al que presentará como habitante de dos reinos diferentes: el reino animal y el reino del espíritu.

"Es claro que -cualquiera que sea el resultado que ofrezca este modo de formar el concepto del hombre- el ser vivo llamado hombre, no sólo está subordinado al concepto animal, sino constituye también una provincia relativamente muy pequeña del reino animal"(7).

El hombre, considerado con Linneo como "el ápice de la serie de los vertebrados mamíferos", tiene con ellos una comunidad orgánica y psicológica. Esta comunidad hace que el hombre tenga también una semejanza ontológica en los factores determinantes de la vida, como "el automovimiento, la autoformación, la autodiferenciación, la autolimitación en sentido espacial", y además "el ser para sí, el ser íntimo, en el cual se hace íntimo consigo mismo" (8).

Con las plantas el hombre tiene en común el impulso afectivo, orientado en "la dirección esencial de la vida", sintetizado en las funciones de crecimiento y reproducción.

"El impulso afectivo es, además, el sujeto --también en el hombre-- de esa primaria sensación de resistencia, que constituye la raíz de toda posesión de la realidad y efectividad y en especial la raíz de la unidad de la realidad y de la impresión de la realidad, que precede a todas las formas representativas" (9).

La característica que hermana al hombre con la comunidad de los seres vivos, pero ahora directamente con los animales, es el instinto, o "la conducta del ser vivo", mediante la cual el animal adquiere una "especialización creciente del impulso afectivo".

Una forma superior del instinto es la memoria asociativa. Esta memoria es adquirida por un continuo ensayo o repetición de movimientos que realizan un cambio lento en la conducta de los animales. Por esta forma superior, el individuo se va "destacando y separando" de la rigidez del instinto y de la especie. Cuanto más superior es el esquismo animal, esta facultad está más desarrollada, pero "sólo en el hombre toman monstruosas formas ese aislamiento del impulso, que se separa de la conducta afectiva e instintiva, y esa distinción entre el placer de la función y el deleite del estado. Por eso se ha dicho con razón que el hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal"(10).

Siguiendo en la línea ascendente a partir del impulso que señalaba la comunidad del hombre con las plantas, la pertenencia del hombre a la esfera vital se hace más clara cuando se entra en el mundo de las formas superiores del reino animal con las cuales Scheler establece también una comunidad en la participación de la inteligencia práctica, en la cual "aparecen entrelazadas la facultad y la acción de elegir, y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de reproducción (comienzos del eros)" (11).

Aunque muchos autores quieran reservar la inteligencia y la elección como "el monopolio del hombre", Scheler está de acuerdo en atribuir inteligencia y capacidad de elegir a los animales.

"Las experiencias han demostrado claramente, a mi juicio, que las acciones de los animales no pueden explicarse todas por instintos y procesos asociativos, sino que en algunos casos hay auténticas acciones inteligentes" (12).

Con el reconocimiento de la inteligencia al animal llegamos al punto neurálgico del problema. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la característica que constituye realmente lo humano? Para los seguidores de la filosofía y de la teología tradicionales, esta característica hay que colocarla en la inteligencia. Para la teoría naturalista, abanderada por Darwin y Lamarck, y que defienden un monismo materialista, la diferencia del hombre con el animal es simplemente de grado porque el animal posee ya inteligencia; con ello descartan cualquier posibilidad del hombre como ser metafísico (13).

Metido y comprometido como está en esta búsqueda, Scheler debe dar su propia opinión, exponer su propio planteamiento.

"Por lo que a mí toca, no puedo por menos de rechazar abiertamente ambas doctrinas. Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir...

Pero también sería un error representar ese *quid* nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital, otro grado que se superpondría a los grados psíquicos ya recorridos -impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección- y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la psicología" (14).

3. LA CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL DE LO HUMANO

Aunque el hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia y todas las características de la vida, de tal manera que se presenta como una síntesis perfeccionada de la esfera de la vida, sin embargo su característica propia, la estructura de su esencia humana, habrá que buscarla fuera del ámbito de la vida.

"El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el sentido psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida"; sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento de que también la vida es una manifestación parcial" (15).

Scheler vislumbra este principio -"del que también la vida es una manifestación parcial"- en la razón de los griegos, pero esa razón era fría, calculadora, llena de poder y fuerza; era necesario revestir esa razón de facultades emocionales y volitivas. Esa nueva realidad distintiva y característica del hombre para Scheler es el espíritu.

"Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la "razón". Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es el espíritu" (16).

Con el espíritu, el centro de personalización ha sido desviado desde el impulso o la inteligencia práctica, como centros vitales, hacia una realidad más profunda, capaz de preferir entre "los valores mismos". La biología confluye en axiología, lugar donde el espíritu manifiesta su realidad personal. "Denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito" (17).

Las funciones o manifestaciones que la persona hará de su "centro activo" llamado espíritu son "independencia, libertad o autonomía esencial frente a los lazos y a la presión de los órganos de la vida, de todo lo que pertenece a la vida y por ende también a la inteligencia impulsiva propia de ésta" (18).

Esta libertad de la persona establece una independencia no solo del mundo que la circunda, sino también una autonomía frente a sus propios impulsos, a su propio instinto y a su propia inteligencia práctica. Ser persona, para Scheler, es estar por encima del mundo ambiente y de la realidad biológica; ser persona es pertenecer también a otro reino: el del espíritu.

Por el espíritu el hombre "se abre al mundo", no "se incrusta en él" como la planta o el animal, sino que lo objetiviza, es decir, lo asume, se apropia de él y es capaz de transformarlo: "la objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu" (19).

Además de apropiarse del mundo, la persona, por el espíritu es también capaz de poseerse a sí misma, reprimiendo o dando curso a sus impulsos o instintos, porque la libertad los gobierna objetivizándolos también. Esto hace del hombre "un nasceta de la vida" que sublima la energía de sus impulsos en actividades espirituales.

"El animal no se posee a sí mismo, no es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Con este tornarse consciente de sí, con esta nueva reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la segunda nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el medio a la dimensión de "mundo" y hacer de las resistencias "objetos", sino que puede también -y esto es lo más admirable- convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede modelar libremente su vida" (20).

En este apropiarse el hombre de sí mismo por el espíritu hay que colocar el comienzo de las ciencias y de la cultura.

Para Scheler es claro y necesario que este centro espiritual, que coloca al hombre por encima del mundo y de sí mismo, no deba pertenecer a ese

mismo mundo, ni "pueda estar localizado en un lugar ni momento determinados. Ese centro sólo puede residir en el fundamento supremo del ser mismo" (21).

4. EL HOMBRE COMO SER METAFÍSICO Y COMO SER RELIGIOSO

Enraizado en el "fundamento supremo del ser mismo", el hombre es, por tanto, "el ser superior a sí mismo y al mundo" (22).

Esta situación de superioridad del hombre frente a sí mismo y frente al mundo, crean ipso facto una serie de preguntas que el mismo hombre debe responder: "¿Dónde estoy yo mismo?, ¿Cuál es mi puesto?". Para responderlas, el hombre debe buscar en la dirección de lo suprasensible, de lo infinito y de lo eterno.

"Uno de los frutos más hermosos de la estructuración sucesiva de la naturaleza humana, basada en las fases de la existencia subordinada a ella, es poder mostrar la íntima necesidad con que el hombre tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicológica, que son los caracteres específicos del espíritu" (23).

Es el hecho de ser persona lo que coloca al hombre en la "rigurosa necesidad" de tomar una conciencia de Dios: "La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural" (24).

Estamos en lo que Scheler llama "tercera reflexión". Es decir, junto a la reflexión del mundo y a la reflexión de sí mismo, Scheler coloca ahora la reflexión de Dios. Esta "tercera reflexión" no significa otra cosa que la afirmación de un centro, razón de ser y explicación última de la realidad del mundo y del hombre mismo, porque "el hombre ya no podía, en efecto, concebirse como simple miembro o como simple parte del mundo, sobre el cual se había colocado tan osadamente" (25).

La salida a la trascendencia, al absoluto, para "insertarse en él" es el comienzo de la metafísica, y todos los ritos y cultos que le dirigiera a ese absoluto para "tener guardadas las espaldas" fueron el origen de la religión. Por la metafísica el hombre entraba hasta el santuario de la divinidad para "reflexionarla", y por la religión invocaba protección ante el espanto de la "nada". Así metafísica y religión se condicionan y se ayudan.

Scheler trata de desmitificar la religión, aun la cristiana a la cual perteneció durante mucho tiempo, al negar "el supuesto teísta de un Dios espiritual y personal", para concluir en un panteísmo evolucionista según el cual la historia es el proceso de realización de "Dios", persona absoluta que "se está haciendo desde el primer principio de las cosas y es la compenetración creciente del impulso con el espíritu" (26).

El hombre es "el lugar del advenimiento de Dios", en él se realizará la unión del impulso y del espíritu, es decir, la unión de lo biológico y lo espiritual.

"El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, no están en sí perfectos, sino que se desarrollan a través de sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida universal. El hombre es su punto de unión. En él se convierte el "logos", conforme al cual está hecho el mundo, en acto solidariamente realizable. El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican, pues, mutuamente, desde un principio, según nuestra concepción. Ni el hombre puede cumplir su destino sin conocerse como miembro de aquellos dos atributos del Ser Supremo y como habitante de ese Ser, ni el Ens a se, sin la cooperación del hombre" (27).

REFERENCIA DE CITAS

1. Cassirer, E. Antropología Filosófica. F.C.E. México. 1.974 pag. 43
2. Ibidem.
3. Teilhard de Chardin, P. El Fenómeno Humano. Taurus, Madrid 1.974 pag. 136-7
4. Scheler, Max. El puesto del hombre en el Cosmos. Losada, B.A. 1.964 pag. 19
5. Idem pag. 24
6. Idem pags. 21 y 22
7. Idem pag. 25
8. Idem pag. 27
9. Idem pag. 34
10. Idem pag. 49
1. Ibidem
2. Idem pag. 52
13. Idem pags. 55 y 56
14. Idem pag. 56
15. Ibidem
16. Idem pag. 57
17. Ibidem
18. Idem pag. 58
19. Idem pag. 60
20. Idem pag. 61
21. Idem pag. 68
22. Ibidem
23. Idem pags. 117-8
24. Idem pag. 119
25. Idem pag. 120
26. Idem pag. 122
27. Idem pag. 123

10.2 EL UNIVERSO PERSONAL EN TEILHARD DE CHARDIN

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 LA CONTROVERSIA ENTRE PENSADORES

Cuando Teilhard escribe su obra "El Fenómeno Humano", a pesar del esfuerzo realizado por Max Scheler para fundamentar una antropología integrada de biología, filosofía y teología, todavía las posiciones materialista y espiritualista, determinista y finalista, se mantienen en sus puntos de vista sobre el hombre, y no quieren ceder terreno para un encuentro en el diálogo.

Teilhard escribe: "En el plano científico prosigue la controversia entre materialistas y espiritualistas, entre deterministas y finalistas. Después de un siglo de disputas, cada partido se queda acantonado en sus posiciones, presentando al adversario razones sólidas que lo justifican...

Por una parte, los materialistas se obstinan en hablar de los objetos como si consistieran sólo en acciones exteriores, en relaciones "transientes". Por otra parte, los espiritualistas están empeñados en no salirse de una especie de introspección solitaria, en la que los seres no son considerados de otra manera que encerrados en sí mismos, en sus operaciones "inmanentes". Aquí y allá se lucha sobre dos planos diferentes, sin encontrarse unos a otros, y cada uno no ve más que la mitad del problema."(1)

1.2 EL HOMBRE RELEGADO DE LA CIENCIA

La ciencia, claramente influenciada de un positivismo naturalista, se niega aún a admitir al hombre dentro de su campo. Se siente desconcertada, no ya ante lo espiritual, sino también ante lo síquico y lo puramente vital, por no ser cuantificable, y por no dejarse aprisionar entre las fórmulas y ecuaciones matemáticas. Lo vital, lo síquico y lo espiritual son rotulados como epifenómenos, como algo extraño e inexplicable para la ciencia. Para

ella, el hombre solo existe como cuerpo, como biología y como física. Pero sus resultados son pobres e incompletos:

"Apoyada sobre la Física y la Biología, la Antropología explica a su vez, de la manera que puede, la estructura del cuerpo humano y algunos mecanismos de su fisiología. Sin embargo, después de haber reunido todos estos caracteres, el retrato no corresponde, manifiestamente, a la realidad. El Hombre, tal como la Ciencia consigue hoy reconstruirlo, es un animal como los demás, tan poco diferenciable, por su Anatomía, de los Antropoides, que las modernas clasificaciones de la Zoología, volviendo al punto de vista de Linneo, lo incluyen, junto con aquellos, en la misma superfamilia de los Homínidos. Ahora bien: a juzgar por los resultados biológicos de su aparición, ¿no es justamente algo muy diferente?...

Desde un punto de vista puramente positivista, el Hombre es el más misterioso y el más desconcertante de los objetos descubiertos por la Ciencia. Y de hecho debemos reconocerlo, la Ciencia no ha encontrado todavía para él un lugar en sus representaciones del Universo" (2).

Desde el punto de vista del espiritualismo, el alma es un mundo sagrado, un valor de otro mundo que no puede ser mezclado con el barro. Su valor consiste en identificarlo separado de la tierra.

"Hasta aquí, el Hombre, en lo que tiene de verdaderamente esencial, ha sido dejado fuera de todas las construcciones científicas de la Naturaleza. A los ojos de unos, su valor "espiritual" es demasiado grande para que sea posible integrarlo, sin una especie de sacrilegio, en el proceso general de la Historia. A los ojos de otros, su facultad de elegir y abstraer está demasiado alejada de los determinismos materiales para que sea posible, y ni siquiera útil, asociarlo a los elementos con que se construye una Física. En los dos casos, por exceso de admiración o por falta de estima, el Hombre permanece flotando por encima, o rechazado al margen del Universo -desarraigado o accesorio. El que hace la Ciencia, queda fuera de los objetos de la Ciencia" (3).

2. PUNTO DE PARTIDA

2.1 UN NUEVO PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para Teilhard el acantonamiento en que se sitúan las escuelas y su negativa a salir a campo abierto a dialogar, es la causa del problema. Estamos todavía en la ranja abierta de la "res cogitans" y la "res extensa", sin salvar. Cada concepción se mantiene a un lado y mira con recelo a la otra. Mientras tanto el hombre sigue flotando sin sentido y sin explicación.

"Esta es la fuente de todas nuestras dificultades intelectuales y morales presentes. No comprendemos nunca al hombre ni a la naturaleza sí, de acuerdo con lo que nos gritan los hechos, no volvemos a sumergir completamente uno en el otro (pero sin destruirle)" (4).

Materia y Espíritu, Física y Moral, Cuerpo y Alma, Unidad y Pluralidad; estas son las premisas de un problema antiguo, y las soluciones que se le han dado han dejado huellas de malestar en la historia. Teilhard afirma que el problema ha sido mal enfocado, y propone un nuevo planteamiento:

"Parece que nos encaminamos, en nuestros días, hacia una solución que consiste, como sucede siempre en el caso de las paradojas más irritantes (como la de la libertad), en reconocer que la cuestión estaba mal planteada y que el problema no existe. Ninguna antinomia, en efecto, entre Uno y Múltiple, si se miran las cosas como subsistiendo en un flujo de personalización, sino simplemente dos fases (o, más exactamente, dos sentidos) de la misma realidad que se mueve a nuestro alrededor. Espíritu y Materia se contradicen si se los aísla o se los simboliza bajo forma de nociones abstractas, fijas y por lo demás irreales: pluralidad pura y simplicidad pura. In natura rerum son inseparables, y esto por la sencilla razón de que El Espíritu aparece esencialmente como consecuencia de una síntesis de la Materia" (5).

De esta manera espiritualismo y materialismo quedan en diálogo. Ni materia sin espíritu, ni espíritu sin materia, sino un espíritu emergiendo de la

materia, es decir, el hombre emergiendo de la naturaleza como su sentido y su síntesis. La moral emergiendo de la física y la unidad de la pluralidad; y todo dentro de la historia general del mundo.

"No hay, concretamente, Materia y Espíritu, sino que existe solamente materia convirtiéndose en Espíritu. No hay en el Mundo ni Espíritu ni Materia: la Trama del Universo es Espíritu-Materia. Ninguna otra substancia podría dar la molécula humana" (6).

2.2 LA SIGNIFICACION DE LA PERSONA

El problema que se plantea Teilhard es buscar el hilo de Ariadna que conduzca por este laberinto de elementos presentado por el gigantesco árbol de la vida y la ciencia, hasta ver con claridad el fenómeno en su totalidad.

"Los árboles no dejan ver el bosque" dice Teilhard en la Energía Humana. Es necesario buscar un centro de perspectiva desde el cual todas las cosas irradian y tomen sentido. Es el "centro de centros" que no solamente debe ser visual sino estructural, centro de construcción del universo. E este centro Teilhard lo encuentra en el hombre mismo.

"Desde este punto de vista, el Hombre, en la Naturaleza no es más que una zona de emersión en la que culmina y se revela, precisamente, sobre la Tierra, una chispa caída fortuitamente desde otro lugar. Es la llama que brota, repentinamente, sobre la Tierra, por una fermentación general del Universo. Ya no es en la Naturaleza el enigma estéril o la nota que desentona. Es la clave de las cosas y la armonía última. En él todo toma figura y todo se explica" (7).

"El Hombre, no ya dentro del Universo, como lo habíamos creído ingenuamente, sino, lo que es mucho más hermoso, él mismo como la flecha ascendente de la gran síntesis biológica. El Hombre constituyendo por sí sólo la recién nacida, la más nueva, la más complicada y además la más matizada de las Capas de la Vida. Todo esto no es más que la visión fundamental" (8).

Sin este "centro de centros" todo el gigantesco árbol de la vida y toda la realidad cósmica se desintegra en una pluralidad sin sentido, incoherente y sin finalidad, como un laberinto con muchas entradas y ninguna salida.

3. EL HILO DE ARIADNA

En el concepto de Teilhard, la evolución no es otra cosa que "un movimiento de conciencia velado de morfología" (9). Por esto hay que desviar el foco de atención desde el exterior hasta el interior. La ciencia se halla desconcertada en sus observaciones porque solamente mira lo morfológico. Aquí aparece una multiplicidad desesperante que se resiste a la coherencia y a la ordenación. La nueva óptica propuesta por Teilhard es el interior de las formas. La savia vital que recorre todo el árbol de la vida generando una rica gama de maderas. Sin embargo, este interior es el que la ciencia se niega a admitir.

"A los ojos del físico no existe legítimamente (por lo menos hasta ahora) más que un "exterior" de las Cosas. Esa misma actitud intelectual se le permite también al bacteriólogo, cuyos cultivos son tratados (al margen de algunas dificultades importantes) como si fueran reactivos de laboratorio. Pero esta misma actitud es ya mucho más difícil en el mundo de las plantas. En el caso del biólogo que se interesa por la conducta de los insectos o los Coeloténeos, tiende a hacerse ya insostenible. En el caso de los Vertebrados, es ya realmente inútil. Finalmente, fracasa de manera total en el Hombre, respecto al cual no puede esquivarse en modo alguno la existencia de un "interior", toda vez que este constituye el objeto de una intuición directa y la trama misma de todo conocimiento" (10).

De esta manera, para Teilhard el universo en su totalidad y en cada una de sus partículas es bifaz, tiene dos caras coextensivas entre sí: la interior y la exterior. El elemento que abre el secreto es el hombre mismo. Si en el hombre se da esta doble faz, debe darse también en todo el árbol de la vida, y aún hasta en lo granular mismo.

"La conciencia aparece con evidencia en el Hombre y, por tanto, entrevista en este único relámpago, tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas...

Ello es suficiente para que, en uno u otro grado, este "interior" se nos imponga como existente en todas partes y desde siempre en la Naturaleza. Dado que en un punto determinado de ella misma la Trama del Universo posee una cara interna, resulta indiscutible que es bifaz por estructura, es decir, en toda región del espacio y del tiempo, de la misma manera que es, por ejemplo, granular: coextensivo a su Exterior existe un Interior de las Cosas" (11).

Si, como la ciencia admite, el hombre ha emergido de la naturaleza, debe de tratarse de todo el hombre, no solamente de su cuerpo, de sus huesos y de su carne, sino también de su espíritu, de su persona. La lección hay que llevarla hasta el final. (12)

Consecuente con la ciencia, el hilo conductor nos lleva desde la materia hasta la persona. Su escala está diversificada así: pre-vida, vida, siquismo, espíritu.

La materia no debe ser inerte, debe encerrar en sus gránulos una energía vital, que por no tener la fuerza suficiente, no se manifiesta al exterior, de ahí su nombre de pre-vida. " En una perspectiva coherente del mundo, la Vida presupone evidentemente, y en lontananza ante ella, la Pre-vida", (13)

La energía espiritual aparece aprisionada, desde los comienzos, en los gránulos de materia y tendrá que recorrer varias capas -vida y siquismo- hasta que se manifieste en su plenitud en el hombre. Es así como, de la misma manera que a la materia en su estado megamolecular la llamamos pre-vida antes de dar el salto a la célula, a la vida misma la podemos llamar pre-siquismo, al siquismo pre-conciencia. Una sola realidad hay en el interior: la vida. Originariamente en forma de embrión o pre-vida, después en formas mejor desarrolladas como el siquismo y la conciencia. A base de esta unidad, la gran pluralidad del exterior queda explicada en la unidad del interior.

"Como punto de partida de esta tentativa he elegido, una vez más, la hipótesis sugerida por todos los resultados de la Biología, de que la conciencia no ha dejado nunca de crecer a través de los seres vivos y que la forma reflexiva personal, alcanzada por ella en el Hombre, es la más característica que le conocemos... Me limito a registrar que lo más consciente (es decir lo más reflexivo, lo mejor centrado) sucede históricamente a lo que es menos centrado, menos reflexivo, menos consciente. Parece haber en ello un "viento de espíritu" registrable a través del Mundo". (14)

Para Teilhard se hace necesario encontrar un mecanismo no solo conceptual sino también estructural que permita ordenar todos estos datos y explique el crecimiento de la conciencia. Este instrumento es la "ley de la complejidad y la conciencia, ley que implica por sí misma una estructura, una curvatura, síquicamente convergentes del mundo". (15)

En su obra La Activación de la Energía, Teilhard dice:

"Cuando decimos "complejidad", en el sentido reconocido para la materia viviente, sobreentendemos necesariamente una multitud de elementos unificados. El fantástico edificio representado por la menor partícula animada constituye un todo... Por su propia naturaleza, un organismo no funcionaría si no constituyera estructuralmente un sistema centrado. Y ahora, cuando decimos "conciencia", expresamos, al mismo tiempo, y no menos inevitablemente, la idea de repliegue y de estrechamiento de un ser sobre sí mismo. Ver, sentir, pensar, es actuar o experimentar como foco de convergencia para el abanico inmenso de cosas que irradian en torno nuestro. Es estar centrado interiormente.

Conciencia y complejidad son, por consiguiente, dos aspectos de una misma realidad -el centro-, según que para contemplarlo nos coloquemos fuera o dentro de nosotros mismos". (16)

La complejidad supone dos aspectos: uno cuantitativo y otro cualitativo. El cuantitativo estructura el número de partículas asociadas. El cualitativo estructura la centralización del número en un centro común. Es precisa-

mente en este centro donde la vitalización va emergiendo desde "lo ínfimo disperso, hasta lo inmenso aglomerado".

Según esta ley de complejidad-consciencia, lo cualitativo, la vida, aparece emergiendo de lo cuantitativo. Del grano de materia al grano de vida.

"Sin exageración, tal como el Hombre se funde, anatómicamente, a los ojos de los paleontólogos, en la masa de los Mamíferos que le preceden, así la célula, considerada en vía descendente, se anega, cuantitativa y cualitativamente, en el mundo de los edificios químicos. Prolongada inmediatamente hacia su pasado, converge visiblemente hacia la Molécula...

Acercamiento del estado sintético de la Materia, y consuelo, de manera correlativa, decíamos, aumento de la conciencia para el sentido sintetizado". (17)

4. EL HOMBRE ENTRA SIN RUIDO...

Localizada la vida dentro del inmenso número de la materia granulada, es necesario localizar ahora el grano de pensamiento dentro del bosque espeso producido por las ramas del Árbol de la vida. El hilo conductor es la vida misma y el lugar donde habrá que localizarla es el interior de los cerebros. Dentro del grupo de los vertebrados, en la capa de los mamíferos y en la rama de los primates, los antropóides atraen nuestra atención. Su sistema nervioso se va concentrando constantemente.

"Lo que constituye el interés y el valor de los Primates vemos que es, ante todo, el hecho de representar un phylum de pura y directa cerebraización... En una región muy determinada, en el centro de los Mamíferos, allí donde se forman los más poderosos cerebros jamás contruidos, estas líneas se ponen al rojo. E incluso en el corazón de esta zona se alumbra ya un punto de incandescencia.

No perdamos de vista esta línea que se empurpura de aurora. Después de haber ascendido durante millares de años por el horizonte sobre un punto estrictamente localizado, una llama va a brotar.

¡El pensamiento está ahí!". (18)

Es el pensamiento como fenómeno, emergiendo, durante más de quinientos millones de años, de rama en rama, de capa en capa. Como en el caso mismo de la vida, emergiendo de la materia, el pensamiento emerge ahora de la vida misma. Si antes apreciamos el cambio de geosfera en biosfera, ahora estamos en presencia de la noosfera emergiendo de la biosfera. Y sin embargo, ningún cambio aparente en las esferas de la vida.

Estamos asistiendo al nacimiento del nuevo fenómeno. Fenómeno sí, y no epifenómeno; dice Teilhard. Esta nueva esfera, siguiendo el plan general que cubre a todo el árbol de la vida, ha llegado a una mejor centralización en el interior que le ha dado una mejor conciencia. El nuevo estado de conciencia recibe el nombre de reflexión.

"Desde el punto de vista experimental que utilizamos, la Reflexión, tal como lo indica su nombre, es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí misma y de tomar posesión de sí misma como de un objeto dotado de su consistencia y de su valor particular; no ya solo conocer, sino conocerse; no ya solo saber, sino saberse, saber que sabe. Gracias a esta individualización de sí mismo en el fondo de sí mismo, el elemento vivo, hasta entonces dividido y distribuido dentro de un círculo difuso de percepciones y de actividades, se halla constituido, por vez primera, en centro puntiforme en el que todas las representaciones y experiencias se entrelazan y se consolidan en un conjunto consciente de su organismo". (19)

Por la reflexión la vida se apropia nuevamente de la tierra, y además se apropia de sí misma. Es el centro de centros que origina un ser totalmente nuevo, pues el cambio no es solamente de grado, sino de naturaleza. Naturaleza intelectual y consciente, sería el nombre del nuevo fenómeno, cuyo principio de operación sería centralizarse centralizando o personalizarse personalizando.

"De manera semejante, el centro psíquico reflexivo, una vez encogido sobre sí mismo, no podría subsistir más que por un doble movimiento, que no constuye más que uno: centrarse más allá sobre sí, por penetra-

ción en un espacio nuevo; y al mismo tiempo, centrar el resto del mundo a su alrededor, merced al establecimiento de una perspectiva cada vez más coherente y mejor organizada en las realidades que la rodean. No ya el foco inmutable fijado, sino el torbellino que se profundiza aspirando el fluido en cuyo seno nació. El "YO" que no puede sostenerse más que siendo cada vez más él mismo, en la medida en que hace suyo todo lo demás de sí. La persona en y para la personalización". (20)

Teilhard ha sido acusado de vitalista por haber colocado la fuerza de la vida en el interior, menospreciando la tesis lamarckista de la influencia del exterior, del medio. Sin embargo, en la lectura del Fenómeno Humano apreciamos la importancia que Teilhard le da al medio que actúa unas veces neutralizando y otras facilitando el paso de la vida y del pensamiento. Lo que Teilhard no podía era darle la parte más importante al medio, como pretende el lamarckismo, ya que su centro de observación, el hilo del laberinto, lo había colocado en el interior.

Una vez que la vida da el salto a la reflexión, la única manera de mantenerse en desarrollo es personalizando el exterior. Por eso, comienza la historia de la libertad, del progreso, de la cultura. La evolución antes orientada en el sentido del hombre, está ahora en las manos mismas del hombre. La evolución se ha hecho libre, y su destino es el destino mismo que quiera darle el hombre. El destino de la evolución es el destino del hombre.

"El ser reflexivo, en virtud de su repliegue sobre sí mismo, se hace bruscamente susceptible de desarrollarse en una nueva esfera. En realidad es otro mundo el que nace. Abstracción, lógica, elección e invenciones razonadas: Matemáticas, arte, percepción calculada del espacio y de la duración, ansiedades y sueños de amor... Todas estas actividades de la vida interior no son más que la efervescencia del centro nuevamente constituido explotando sobre sí mismo". "El hombre no progresa sino elaborando lentamente, a través de las edades, la esencia y la totalidad de un Universo que se depositó en él". (21)

5. LAS DIRECCIONES DEL PORVENIR

No tiene ningún sentido investigar el pasado si su investigación no sirve para construir, o al menos, para iluminar el futuro, había dicho Teilhard.

Mirando el árbol de la vida hacia sus profundidades, hasta allí donde se presentaba ese hormiguo individualizado de miríadas de células, podíamos preguntarnos: ¿hacia donde continuará y cual será su rumbo?, ¿qué sentido tendrá hacia el futuro?. Sin embargo, su respuesta está precisamente en su origen: la ley de complejidad y la conciencia. Siguiendo esta ley, la multiplicidad enorme de materia había liberado la vida aprisionada en su interior, ahora también las moléculas vivientes, las células, dentro de la misma ley irían liberando las diversas formas de síquismos que conforman el árbol de la vida. Con la aparición del hombre, estamos ante la misma situación: multiplicidad de centros, esta vez personalizados, individualizados. Cuando parecía que el árbol de la vida se enrollaba en un centro único, éste, a su vez, vuelve a abrir el abanico de la multiplicidad.

"Toda clase de indicios podrían hacer creer que, con la Hominización, la Evolución de la Vida ha alcanzado efectivamente el término natural de sus progresos terrestres. Cuanto más avanza el individuo pensante en su propio pensamiento, más se vuelve, en apariencia, impermeable a los demás y como aprisionado en su propio éxito. El Hombre, por el hecho mismo de individualizarse, parece convertirse en incommunicable e incomprensible para los demás Hombres que le rodean". (22)

Con la personalización nació el individualismo. Los hombres se han repartido el mundo y quieren vivir en él. El hombre se ha replegado sobre sí mismo, se ha aislado y quiere vivir para sí. El otro le molesta, le irrita, se le presenta como alguien que lo amenaza con quitarle lo suyo, por eso debe alejarse de él.

"Cuando el Hombre ha reconocido que lleva dentro de sí la fortuna del Mundo y ha decidido que tenía ante sí un porvenir sin límites dentro del cual no podía anularse, un primer reflejo le ha llevado a menéalo hacia el peligro de buscar su propia realización total bajo el esfuerzo de un aislamiento.

En un primer caso, peligrosamente favorable a nuestro egoísmo privado, un cierto instinto nativo, justificado por la reflexión, nos inclina a juzgar que nos es necesario separarnos lo más posible de la muchedumbre de los demás, con el objeto de dar a nuestro ser su total plenitud. Esta "meta de nosotros mismos", que tenemos que alcanzar, ¿no se hallará en la separación o por lo menos en el esclavizar a los otros a nosotros mismos?... Hacerse uno solo para ser más. Semejante en este caso a una determinada sustancia radiante, la Humanidad culminaría en una polvareda de partículas activas y disociadas". (23)

El aislamiento es la muerte y el egoísmo la destrucción de la evolución. La explicación de este para sí que granula y desparrama la evolución es "porque el Hombre es incompleto e inacabado". El hombre es un recién nacido de la vida. ¿Qué significa la edad del hombre aparecido en el cuaternario en comparación con la edad de la vida y aún del mundo mismo?. Inmadurez es la explicación del fenómeno de la dispersión.

El movimiento profundo de la evolución va más allá del hombre mismo. Es necesario, de nuevo, buscar el hilo de Ariadna que saque al hombre de este callejón sin salida.

"Debe, pues, haber en ello una salida al fondo del callejón en el que parece que el mecanismo de la personalización nos aprisiona. La multitud humana no es, a pesar de las repulsiones que la atraviesan, una pluralidad divergente, sino un múltiplo destinado a sufrir, una vez más, la operación sintética de la Vida. Por estructura, el Universo se prosigue, ciertamente, más allá de nosotros mismos. La Evolución continúa incluso después del Hombre. No morimos por entero. Pero ¿cómo concebir la posibilidad de este movimiento y cómo ayudarlo?". (24)

Como antes, otra vez, la salida está en la unidad, y la ley debe ser la misma: complejidad y conciencia. Lo importante es buscar los mecanismos que nos lleven hasta su umbral.

6. LAS FUERZAS DE PERSONALIZACION

Para Teilhard el problema de base está en el hecho de que el hombre ha confundido "lo personal" con "lo individual". El individuo siente repugnancia a entregarse, a la unión. Piensa que al unirse va a perder su libertad. Así, el individuo busca su crecimiento aislándose.

Lo individual se define por el hecho "de ser distinto de los demás", mientras que lo personal añade "el ser ello mismo más profundamente". Profundidad es entonces lo que falta a los individuos no personalizados. En la profundidad el individuo personalizado descubre que la unión no anula, sino que diferencia y perfecciona.

"El don que hacemos de nuestro ser, lejos de amenazar nuestro yo, debe tener por efecto perfeccionarlo.

Y esto es cierto. No solamente a priori, es decir, deduciendo el Porvenir del Mundo de una propiedad que ha condicionado su Pasado, sino a posteriori, observando a nuestro alrededor los efectos creadores del amor, nos vemos conducidos a aceptar esta posición paradójica, en que reside el último secreto de la vida: la verdadera Unión no funde los elementos que aproxima; les da una nueva vitalidad por fecundación y adaptación recíprocas. Es el egoísmo el que endurece y neutraliza la materia humana. La unión diferencia". (25)

Profundizando en la ley de la complejidad-conciencia, para Teilhard la unión crea, diferencia y personaliza. Aquí Teilhard descubre una nueva fuerza que estuvo latente, pero operante, durante todo el proceso evolutivo, pero que ahora se manifiesta mejor: el amor. El amor se presenta como el alma misma de la ley de la complejidad-conciencia, como su interior. El amor es el interior del interior. Por el amor las personas se unen, se comunican, se crean, se personalizan. Las direcciones del porvenir están en la línea del amor.

"¿Qué nombre hay que dar, siempre en virtud de nuestro sistema, a esta energía físico-moral de personalización, a la que se reducen en definitiva todas las actividades manifestadas por la Materia del Universo?. Uno solo, con tal que le confirmemos la generalidad y el poder que debe revestir, elevándose en el orden cósmico: el amor.

Es un amor el que construye físicamente el Universo". (26)

Pero ¿cuáles son los mecanismos que llevan hasta la unión en el amor?

6.1 EL SENTIDO SEXUAL

El atractivo sexual es la fuerza que tenemos más clara en el mundo viviente. Desde las formas más simples hasta la más compleja que es el hombre, la fuerza sexual se presenta como la garantía de la continuidad de la vida y de la especie. En este sentido la fuerza sexual se presenta como la duración misma, como el mecanismo unificador del tiempo y espacio, y como la memoria de la historia.

"La atracción mutua de los sexos es un hecho tan fundamental, que toda explicación (biológica, filosófica o religiosa) del Mundo que nos llegue a encontrarle en su edificio un lugar esencial por construcción, está virtualmente condenada". (27)

Sin embargo, en la persona humana la sexualidad tiene un sentido más profundo que la simple reproducción, ya que se trata de personalizar también. Lo masculino y lo femenino están llamados a edificar la personalidad humana.

En primer lugar, hombre y mujer deben ser el uno para el otro liberación del aislamiento y del egoísmo, del para sí. Esta liberación solamente se logra por la entrega libre y amorosa del uno al otro. "El hombre para la mujer y la mujer para el hombre".

"Por la mujer y solo por la mujer, el hombre puede escapar al aislamiento en el que su misma perfección correría el peligro de encerrarlo. No es, pues, rigurosamente exacto decir que la trama del Universo

es, para nuestra experiencia, la mónada humana. La molécula humana completa es ya, a nuestro alrededor, un elemento más sintético y, por ende, más espiritualizado que la persona-individuo; es una dualidad, que comprende a la vez lo masculino y lo femenino". (28)

Así lo sexual lleva a formar una sola realidad humana, a partir de dos elementos. Hombre y mujer son dos mitades de un todo. El proceso de unión está en marcha.

Pero para que esta unión sea auténtica debe darse en el interior también, y en su totalidad. Es decir, debe ser centro a centro, entendiéndose por centro lo más íntimo, lo más propio, lo más personal de la persona. El acto sexual se convierte así en la manifestación exterior de una centralización en el interior que renueva y personaliza.

"La primera de estas reglas es que el Amor, conforme a las leyes generales de la unión creadora, sirve para la diferenciación espiritual de los que aproxima. Pues ni uno debe absorber al otro, ni menos todavía perderse los dos en los goces de una posesión corporal, lo cual significaría una caída en la pluralidad y el retorno a la nada. Esto pertenece a la experiencia corriente. Pero solo se comprende bien en las perspectivas del Espíritu-Materia. El amor es una conquista aventurada. No se mantiene y se desarrolla, como el mismo Universo, más que por un perpétuo descubrirse. Solo se aman aquellos a quienes la pasión conduce, a ambos, uno por el otro, a una posesión más elevada de su ser".(29)

Si el universo es bifaz, la personalización es bisexual, y el amor es su coexistencia. Pero aquí se nos presenta el mismo peligro con que nos encontramos con la mónada humana: el aislamiento. Hombre y mujer pueden formar un "universo a dos", un egoísmo a dos, haciendo que la evolución termine en ellos. Con esto, ellos mismos quedarían neutralizados en su egoísmo. Por ello, es necesario seguir más adelante, buscar un nuevo sentido que esté por encima de ellos mismos.

"El amor del hombre y la mujer trenza una fibra que se prolonga directamente en el corazón del Mundo. Pero no es más que un elemento infinitesimal en el haz que, poco a poco, reúne el esfuerzo de personalización universal. No solamente la pareja no subsiste más que soportada por un centro de conjunción situado delante de ella misma sino que no se mantiene más que encuadrada por el conjunto de las personalidades del mismo orden que la rodean. La energía de personalización manifestada en el amor-pasión debe, pues, completarse con otra especie de atracción, llamándose, unas a otras, la totalidad de las moléculas humanas. Es esta fuerza particular de cohesión, extendida en el conjunto de la Noosfera, lo que llamamos aquí 'el Sentido Humano'". (30)

6.2 EL SENTIDO HUMANO

La línea de la Evolución señala su proceso desde lo más simple a lo más complejo. Por esto, si el individuo pasaba a la pareja, y de esta a la familia, ahora el movimiento lleva a la colectividad, hasta la agrupación social: "es en la dirección de los conjuntos en la que hay que avanzar".

El hombre es un ser sociable por naturaleza, se ha dicho. Pero hasta ahora no ha llegado a realizar plenamente esta particularidad. Hoy empezamos ya a observar esa dimensión, y la fuerza que la impulsa es la conciencia cada vez más clara de que el hombre sólo no puede satisfacer plenamente sus necesidades más elementales.

"Pero hay otro elemento, ya reconocible, que aporta a las relaciones su solidez y su profunda alegría, a saber: un interés común. Las grandes amistades se anudan en la persecución de un ideal, en la defensa de una causa, en las peripecias de una búsqueda". (31)

Con los hombres, se asocian también sus necesidades, sus iniciativas, sus intereses y sus fuerzas. Como las necesidades y aspiraciones son muchas y variadas, también los grupos y organizaciones tienen esa misma varie-

dad. Hay asociaciones para fines económicos, culturales, sociales, deportivos, políticos... En ellas se va formando un espíritu común, una energía única para el logro del bien común y su propia perfección humana: "a sí nacen los diversos grupos que aparecerán quizá un día ante nuestros descendientes como el fenómeno biológico más característico de nuestra época". (32)

Sin embargo, la experiencia misma nos muestra que muchas de estas asociaciones, sean de tipo político o económico, lejos de llevar al hombre a una perfección, lo asumen, lo utilizan, lo explotan. Son "Molochs sin corazón y sin rostro". ¿Es que la asociación destruye al hombre? Estamos en presencia del mal social, y la respuesta es la misma que venimos anotando desde el comienzo: estas agrupaciones se han constituido en fin de la evolución y la han centralizado sobre sí mismos. Y hemos aquí en la necesidad de buscar un sentido, más allá del grupo mismo, que lo libere de su egoísmo y lo abra a la Personalización: el sentido cósmico.

6.3 EL SENTIDO COSMICO

Si el sentido humano apenas estaba en sus comienzos, el sentido cósmico está en un estado embrionario; es difícil percibirlo. Aunque está en ciernes en cada hombre y en cada grupo, sin embargo es una realidad que pertenece al futuro, a la totalidad.

"Estamos lejos de que esta atracción profunda tenga un lugar definido en la psicología. O bien su especificidad no es bien reconocida, como si representara una forma, ora separada, ora embrionaria, de las demás energías espirituales. O bien su valor está desacreditado como si correspondiera a una impresión residual, casi animal, destinada a evaporarse con el despertar completo de la razón. O bien, para los que la aprecian y cultivan, sus impulsos son interpretados en un sentido peligroso, como una invitación a la disolución anónima en el Océano cósmico". (33)

Y sin embargo, la dispersión, una vez más, no es lo que se aprecia en la

línea de la Evolución. La inmadurez, el malestar, la injusticia, la angustia, son la señal más clara de que la marcha de la vida no termina en las asociaciones. Es necesario ir más allá, abrir el horizonte hasta en contar la línea, presente en el universo, liberadora y plenamente personalizadora. Esta línea, si es fiel a la vida, debe llevarnos, en fin, a un Centro de centros último, a una Personalidad súprema.

"No se trata aquí, para el elemento, de dividirse en una inmensidad esparcida, sino, por el contrario, de centrarse, en armonía con todos los demás centros, en un Centro último de todos los centros. Centtrarse, es decir, personalizarse; en un centro último, es decir, en una Personalidad suprema. La única manera que tenemos de responder a las oscuras llamadas del Sentido Cósmico en nosotros es llevar hasta sus últimos límites una laboriosa explicitación del Mundo y de nosotros mismos. La unión por diferenciación y la diferenciación por unión". (34)

Para Teilhard este Centro de centros tiene el nombre de OMEGA.

El Universo Personal que Teilhard vislumbra desde la materia misma, concluye y se plenifica en el Omega, total y totalizante, incorruptible e irreversible, trascendente, personal y personalizante. En El, el hombre adquiere su plenitud que, a su vez, es el sentido de su vida y de la vida. Así la física evoluciona hasta la religión.

La religión que, según Teilhard, puede llevar al hombre y al mundo hasta esa plenitud es el Cristianismo. Jesucristo, entonces, es el Alfa y el Omega, el principio y el fin, Centro de centros, Persona personalizante de cuya plenitud todo hombre participa. Jesucristo es "el Dios del progreso y de la Evolución".

REFERENCIA DE CITAS

1. Teilhard de Chardin, P. El Fenómeno Humano. Taurus, Madrid 1.974 pag. 69
2. Idem pag. 199
3. " " " La Energía Humana. Taurus, Madrid. 1.967 pag. 22
4. Ibidem
5. Idem pag. 63
6. Idem pags. 63-64
7. Idem pag. 25-26
8. " " " El Fenómeno Humano. Pag. 272
9. Idem pag. 204
10. Idem pag. 71
11. Idem pag. 72-73
12. " " " La Energía Humana. pag. 22
13. " " " El Fenómeno Humano. pag. 73
14. " " " La Energía Humana. pag. 60
15. " " " El Fenómeno Humano. pag. 78
16. " " " La Activación de la Energía. Taurus, Madrid. 1.967 pag. 3
17. " " " El Fenómeno Humano. pags. 102 y 111
18. Idem pags. 194-5
19. Idem pag. 201
20. Idem 210
21. Idem pag. 210 y 218
22. " " " La Energía Humana. pag. 67
23. " " " El Fenómeno Humano. pag. 287
24. " " " La Energía Humana. pag. 69
25. Idem pag. 70
26. Idem pag. 79
27. Idem pag. 79
28. Idem pag. 81
29. Idem pags. 81-2
30. Idem pag. 85
31. Idem pag. 86

- 12. Idem pag.87
- 13. Idem pag. 90
- 14. Idem pag. 91

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. Historia de la Filosofía, Vol. 1 y 2. Montaner y Simón. Barcelona 1.975
- Agustín, San. Confesiones. B.A.C. Madrid 1.962
- BERGSON, H. La evolución creadora. Espasa-Calpe. Madrid 1.973
- CASSIRER, E. Antropología Filosófica. F.C.E. México. 1974
- Coreth, E. ¿Qué es el hombre?. Herder. Barcelona 1.976
- Crusafont Pairó, M. La Evolución. B.A.C. Madrid. 1.965
- DUSSEL, E. Método para una filosofía de la liberación. Sígueme. Salamanca 1.974
- FROMM, E. Marx y su concepto del hombre. Breviarios F.C.E. México. 1.975
- GROETHUYSEN, B. Antropología Filosófica. Losada. B.A. 1.975
- Guardini, R. El ocaso de la Edad Moderna. Guadarrama. Madrid 1963
- HAUSSER, A. Historia social de la literatura y el arte Vol. I Guadarrama. Madrid 1.969
- Hirschberger, J. Historia de la Filosofía Vol. I y II. Herder. Barcelona 1.968
- KOJEVE, A. La concepción de la Antropología y del ateísmo en Hegel. La Pléyade B.A. 1.972
- LAIN ENTRALGO, P. La espera y la esperanza. Revista de Occidente. Madrid 1.972
- Lamanna, P. Historia de la Filosofía, Vol. IV. Librería Hachette. B.A. 1.960
- Le Golf, Jacques. Les intellectuels au moyen age. Du Seuil. París 1.967
- Loring Brace, C. Los estadios de la evolución humana. Labor B.A. 1.973
- Luyten, W. Fenomenología Existencial. Carlos Lohé B.A. 1.967
- " La fenomenología es un humanismo. Carlos Lohé. B.A. 1.967
- MARIAS, J. El tema del hombre. Espasa-Calpe Madrid 1.973
- Maritain, J. Humanismo integral. Carlos Lohé B. A. 1.968
- Marcuse, H. Razón y revolución. Alianza. Madrid 1.976
- Massuh, V. Nihilismo y experiencia extrema. Sudamericana B.A. 1.972
- Moulier, E. Introducción a los existencialismos. Guadarrama. Madrid 1.973
- NICOL, E. Historicismo y criticismo. Mexico 1.962
- O'Connor, D.J. Historia crítica de la filosofía occidental, Vol. IV. Paidós B.A. 1.968
- Olivier, G. El hombre y la evolución. Labor Barcelona 1.973

PASCAL,B. Pensamientos. Espasa-Calpe Madrid 1.967

SCHLEIER,Max. El puesto del hombre en el Cosmos. Losada B.A. 1.964

" La idea del hombre y la historia. La Pléyade.B.A. 1.975

TEILHARD DE CHARDIN,P. La Activación de la Energía. Taurus.Madrid 1.967

" " Las Direcciones del Porvenir. Taurus.Madrid 1.974

" " La Energía Humana. Taurus. Madrid. 1.967

" " El Fenómeno Humano. Taurus. Madrid. 1.974

" " El Grupo Zoológico Humano. Taurus. 1.974

" " El Medio Divino. Taurus. Madrid. 1.974

VERHAUX,R. Historia de la Filosofía contemporánea. Herder. Barcelona. 1973

CONCLUSION

Ha sido interesante para mí pasearme por la historia para ver las líneas que cada escultor del pensamiento ha ido plasmando para conformar la imagen del hombre de su época.

La conclusión a que llego es que esa imagen no está hecha aún; está en gestación, se va configurando, y aunque muchos quisieron identificarlo, incluso reducirlo a una de sus cualidades esenciales, su totalidad escapa hacia el futuro. Por esto, es en el futuro donde hay que colocar la imagen plena del hombre. El hombre aún es promesa, anuncio, porvenir.

En todos los autores que he estudiado he podido apreciar una pasión por el hombre; pasión noble y sincera, aunque algunas veces se exaltara su imagen hasta sentir la necesidad de querer matar a Dios.

La fuerza de la historia es la fuerza del hombre mismo por identificarse, descubrirse, hacerse, buscar su puesto en el mundo y construir su propia realidad. Por eso, el mundo es fundamentalmente antropocéntrico, la ciencia y la historia son antropocéntricas, y su energía, en el fondo, es una energía de personalización. Todo tiende a la personalización, a formar la imagen del hombre que es la imagen de Dios mismo.

Por esto, no podemos desconectar el problema antropológico del problema religioso. La antropología está empapada de religión. La visión antropológica es una visión religiosa, o mejor, la antropología toma su sentido en la religión. Con esto llegamos a una característica fundamental del hombre: su trascendencia. Hecho a imagen y semejanza de Dios, es en Dios donde el hombre adquiere su plenitud, su verdadera imagen, su realidad última. Por eso, buscar la imagen del hombre es buscar la imagen de Dios.